

**Guy Bonneau**

**CB  
117**

# **San Marcos**

**Nuevas lecturas**



**EDITORIAL VERBO DIVINO**  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2003

**N**umerosos lectores nos piden que volvamos sobre los evangelios, que les proporcionemos nuevas herramientas para profundizar en su lectura. Aquí tenemos el vigésimo cuarto *Cuaderno* dedicado exclusivamente a los cuatro evangelios o a uno de ellos, sin hablar de la docena de aquellos que los recorren siguiendo tal o cual tema. La originalidad de este *Cuaderno* es doble: presenta a la vez el conjunto del evangelio según san Marcos y ofrece lecturas de cuatro textos concretos, utilizando métodos de lectura y acercamientos diferentes.

La primera parte recorre el conjunto del evangelio buscando su intriga; es una aproximación a la vez *narrativa* y *sociológica*. ¿Qué es lo que el texto de Marcos nos enseña sobre su comunidad destinataria: su situación socio-religiosa, sus dificultades y sus convicciones? La cosecha es rica y muy concreta: ahí podemos descubrir fácilmente nuestras propias situaciones pastorales y espirituales. La segunda parte versa sobre cuatro textos: el discurso en parábolas, la muerte de Juan Bautista, el episodio de la higuera maldita, ligado a la expulsión de los vendedores del Templo, y, finalmente, la unción en Betania. Los cuatro textos se leen según tres acercamientos sucesivos: el psicoanálisis, el «postestructuralismo» y el feminismo. Estos ejemplos sugestivos y muy accesibles harán que el lector se vuelva curioso, inventivo, activo, deseoso de volver a descubrir personalmente los textos que creía conocer bien. Los evangelios continúan hablando a aquel que trata de leerlos con ojos nuevos.

El autor, que quiere renovar nuestra mirada, Guy BONNEAU, es un joven exégeta canadiense: enseña Nuevo Testamento en la Universidad de Sudbury (Ontario). Después de una tesis sobre el evangelio de Marcos, ha estudiado especialmente la relación entre «profetismo e institución en el cristianismo primitivo». Abierto a las ciencias humanas y a las nuevas lecturas que ellas permiten, muestra perfectamente su fecundidad y su complementariedad. Y esto con un lenguaje soberbio, para mayor placer nuestro.

Tras este trabajo, citamos algunos textos relativos a estas nuevas lecturas y acercamientos, tomados del documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993). Después presentamos una importante declaración de teólogos judíos anglófonos sobre los cristianos y el cristianismo (*Dabru emet*). Finalmente, para rendir homenaje al P. Paul BEAUCHAMP, admirable lector de la Biblia, fallecido en abril de 2001, transcribimos parte de la homilía de su funeral.

Philippe GRUSON

# INTRODUCCIÓN

El evangelista Marcos persigue un objetivo definido. No es casualidad que haya elegido escribir una «Vida de Jesús» cuando esto aún no se hacía. Se trata de una elección reflexionada, sopesada y deliberada. No se utiliza el mismo género literario para movilizar a las tropas, para hacer reír a un auditorio, para dar cuenta de una investigación o incluso para zanjar conflictos. Un género literario es una especie de «contrato» entre autor y lectores, que proporciona a éstos diversas indicaciones respecto a las motivaciones de aquél. Así es como un autor, para ser comprendido por sus lectores, selecciona con cuidado el vehículo literario que, precisamente, le permitirá alcanzar su objetivo. Se compromete entonces en un camino en el cual las señales son claramente identificables. Marcos lo sabía. Habría podido escribir de otra manera, utilizar otro género literario; su texto habría podido revestir perfectamente la forma epistolar, como los de Pablo, pero los resultados no habrían sido los mismos. Por eso, su elección recayó en la redacción de una narración que contara la vida de Jesús.

Uno de los primeros *Cuadernos Bíblicos* (nº 15-16) versaba sobre el primer evangelio escrito. El autor del *Cuaderno*, Jean Delorme, hizo una lectura del *Evangelio según san Marcos* cuidadosa y precisa, siguiendo las adquisiciones de los métodos histórico-críticos, particularmente de la historia de la redacción. Desde entonces han visto la luz y se han desarrollado «nuevas lecturas» de la Biblia. Como indica el propio Jean Delorme, «en ellas se reconocen sin dificultad las repercusiones de las

ciencias humanas»<sup>1</sup>. Entre estos caminos nuevos, los acercamientos *literarios* y *sociológicos* llaman cada vez más la atención. En la primera parte del presente *Cuaderno* intentaremos mantener juntos estos dos acercamientos. El estudio del funcionamiento narrativo del evangelio, puesto en relación con la probable situación socio-histórica del lector y de su comunidad, nos permitirá desarrollar, en sus grandes líneas, la intriga del relato.

Sin embargo, Marcos puede ser leído de otras muchas maneras. Por nuestra parte, echaremos mano, en un segundo momento, del psicoanálisis, el postestructuralismo y el feminismo. Estas perspectivas, más marginales, ofrecen la posibilidad de dirigir una mirada nueva sobre textos frecuentemente «visitados». Para mostrar mejor la complementariedad de las lecturas, en cada una de ellas abordaremos los mismos cuatro pasajes del evangelio:

- el discurso en parábolas (Mc 4,1-34),
- el relato de la muerte del Bautista (6,17-29),
- el episodio de la maldición de la higuera, que enmarca el relato de los vendedores expulsados del templo (11,12-26),
- y, finalmente, la unción en Betania (14,3-9).

Estas lecturas darán acceso a otros textos de Marcos, así como a la cuestión del sentido del evangelio.

---

1. J. DELORME, «Qu'est-ce qui fait courir les exégètes?»: *Lumière et Vie* 29 (1980) 81.

Primera parte  
«*PROCURE ENTENDERLO EL QUE LEE*» (Mc 13,14)

# UNA LECTURA SOCIO-LITERARIA DEL RELATO DE MARCOS

---

## La construcción narrativa del evangelio

La construcción narrativa del evangelio de Marcos pone de relieve la coherencia de conjunto del relato. La intriga progresa rápidamente desde Galilea a Jerusalén. Algunos conflictos aparecen muy pronto en la narración y llegan a un punto culminante en el relato de la pasión. Diferentes personajes, buenos y malos, participan en el desarrollo de la intriga. Y, de la mano de un maestro, un narrador omnisciente conduce al lector por este dédalo de escenas, permitiéndose incluso intervenir cuando lo considera necesario. Así, desea que el lector se sitúe en el punto de vista de Dios (cf. 8,33), punto de vista con el cual está en armonía.

---

### LA EFICACIA DRAMÁTICA

---

El evangelio de Marcos es un relato de acción. El movimiento es continuo desde el Jordán a la cruz. Jesús actúa más que enseña. Un sustancioso discurso a la orilla del lago de Tiberíades (Mc 4) y un segundo en el monte de los Olivos (Mc 13). El resto del tiempo se entrelazan palabras y gestos. La mayor parte de los que ven a Jesús actuar y

escuchan sus palabras quedan sorprendidos por la autoridad y el poder que lo animan. Cura a los enfermos. Las muchedumbres acuden a él. Elige discípulos «para que lo acompañen» (3,14). Ahora bien, en algunos círculos, por celos o por inseguridad, se cuestiona su autoridad. Si los personajes son el alma del relato, la trama es su cuerpo. A medida que se desarrolla el relato, los conflictos se intensifican. La incomprensión se hace sentir cada vez más, incluso en el seno del grupo de los discípulos. La subida a Jerusalén es rica en lecciones dirigidas a este grupo privilegiado. Es el apogeo. El orden religioso establecido rechaza al profeta galileo. ¡Hasta la muerte! Y, sin embargo, él es el Mesías, el Hijo de Dios... El sepulcro está vacío. El lector es invitado a esperar su venida gloriosa.

---

### EL NARRADOR

---

Al estilo de un pintor que, conociendo a la perfección el menor detalle de su tela, se proyectaría mágicamente en ella, el narrador está presente en el evangelio, situándose en un nivel superior al de

los otros personajes. Él guía al lector por el relato que narra. Y, por añadidura, como posee una visión panorámica –su punto de vista es postpascual–, no se le escapa nada. Por ejemplo, desde el inicio del relato, sabiendo perfectamente quién es Jesús, pone al lector en antecedentes, mientras que los personajes, incluidos los discípulos, apenas pueden captar su identidad. Habrá que aguardar incluso a la crucifixión para escuchar a un primer personaje humano proclamar que Jesús es Hijo de Dios. El omnisciente narrador se permite numerosas intrusiones en el relato, unas veces implícitas y sutiles, otras más explícitas y claras. ¡Incluso llegará a interpelar directamente a su lector (13,14)! La omnisciencia implica la omnipresencia. El narrador está a la vez en la montaña con Jesús y en la barca con los discípulos (cf. 6,45-52). Está incluso en los pensamientos de cada uno de los personajes. Conoce sus puntos de vista sobre todas las cosas.

---

## LOS PERSONAJES Y SUS PUNTOS DE VISTA

---

Los personajes de la narración de Marcos poseen diversos puntos de vista. No todos son de igual valor. El lector es invitado a identificarse con uno de ellos. Otros debe descartarlos. De esta manera, según el personaje que le sirve de soporte, un pun-

to de vista puede ser bueno, es decir, reflejar el punto de vista de Dios sobre las cosas, o ir decididamente en contra, como ocurre con el punto de vista de los adversarios de Jesús, que no acogen su mensaje. Ahora bien, los propios discípulos de Jesús apenas lo hacen mejor. A duras penas conciben una opinión acertada sobre Jesús, sus palabras, sus acciones y su misión. Pedro llega incluso a emitir un punto de vista satánico relativo al destino de Jesús (8,32-33). De hecho, en el evangelio no hay más que tres personajes cuyo punto de vista está por encima de cualquier crítica: Dios, Jesús –que posee un punto de vista idéntico al de Dios– y el narrador, que conoce perfectamente el punto de vista de Jesús y, por eso mismo, el de Dios.

El narrador también conoce los pensamientos de todos los personajes del relato. Por tanto, para el lector, es un guía fiable, que le hará conocer el punto de vista divino sobre todas las cosas. El narrador *marcano* no transmite un retrato desinteresado de los personajes, dejando en cierta medida al lector que decida solo con qué personaje o con qué punto de vista debe identificarse, sino que más bien conduce al lector a través de un ramillete de puntos de vista, indicándole, por medio de malos y buenos, cuál elegir. Llega a ello a través de breves comentarios, descripciones de actitudes internas de los personajes o incluso discursos directos que afectan al desarrollo de la narración y a la interacción entre los personajes.

## El lector de Marcos y su comunidad

Con las lecturas narrativas, el relato de Marcos se convierte en autónomo y suficiente. Para algunos, no resultaría útil investigar las condiciones so-

cio-históricas que presidieron la transmisión de sus materiales y la elaboración del producto terminado. Semejante opinión nace de una reacción contra los

métodos histórico-críticos. ¿Debe desdeñar la crítica narrativa las cuestiones socio-históricas y no centrar su interés más que en el universo cerrado del relato? No, pues el lenguaje de Marcos, sus símbolos, las convenciones literarias que utiliza, son, en su naturaleza profunda, otros tantos elementos sociales. No es extraño que un escrito se haga homólogo de algunas estructuras sociales. Éstas, en literatura, son precisamente creadoras de sentido en la medida en que repercuten en el modo de escribir, en la elección de términos y en las estructuras de texto.

Una lectura socio-literaria del evangelio de Marcos tiene en cuenta la correlación entre los comportamientos sociales y las creencias de la comunidad a la que está dirigido, entre los intereses del grupo y los de los individuos.

---

## EL LECTOR APUNTADO

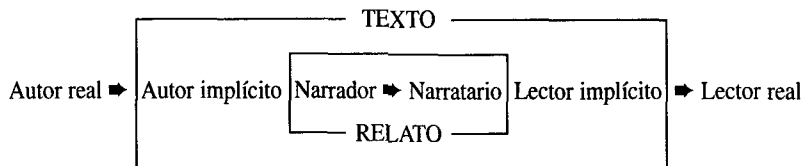
---

La presencia de códigos de comunicación entre emisor y receptor es inherente a la transmisión y la recepción de un mensaje. El acto de leer consiste

### LOS MIL Y UN LECTORES DEL EVANGELIO

En el mundo anglófono, siguiendo los trabajos de crítica narrativa emprendidos por W. ISER, S. FISH y S. CHATMAN, se formó una escuela con el nombre de *reader-response criticism*. Este acercamiento parte del principio según el cual, en un escrito narrativo, el autor cuya presencia se manifiesta no es el autor real, sino un autor implícito. Por eso mismo, éste no se dirige al lector real de la obra, sino a un lector implícito. El método ha encontrado acogida entre algunos exégetas de los sinópticos. Sorprende la abundancia de etiquetas que se ponen a los lectores de los evangelios. Además del lector implícito, en los textos se busca al «lector avisado», al «narratario», al «lector modelo», al «lector competente», al «lector cultivado», al «lector codificado», al «lector fijado», al «lector subjetivo», al «superlector», al

«nuevo lector» y al «mal lector, pero con buena voluntad», sin hablar del «verdadero lector» y del «lector de carne y hueso», que están fuera del texto. A esta relación, establecida por S. D. Moore<sup>1</sup>, añadimos algunas otras designaciones que hemos encontrado a lo largo de las lecturas: el «lector ideal», el «lector informado», el «archilector», el «lector apuntado», el «lector idealizado» y el «lector impuesto». Sin embargo, en la mayor parte de los casos, los investigadores que se vinculan a esta escuela, más que hablar de mil y una especies de lectores, se referirán al diagrama de Seymour Chatman, en el cual no se encuentran más que seis entidades en total: tres que se refieren al autor y tres al lector<sup>2</sup>:



S. D. MOORE recuerda, no sin ironía, que autores clásicos como Platón, Aristóteles, Horacio y Longo discutieron todo sobre la literatura y su efecto sobre un auditorio sin que jamás apareciera ningún lector implícito o alguno de sus colegas<sup>3</sup>. El lector implícito es claramente una construcción moderna. Esto no quiere decir que sea vano hablar de ella. Es evidente que el lector implícito corresponde a la imagen mental, a veces incluso inconsciente, que todo autor se hace del lector al que se dirige directamente con su escrito. Con total honradez, Susan SULEIMAN, una figura de pro de la escuela, confiesa que es durante la lectura de una obra determinada cuando ella se construye una imagen del autor y del lector implícitos. Esta imagen le sirve después para validar su lectura. Semejante circularidad no vuel-

ve inoperante el método –según sostiene–, pero relativiza las nociones de autor y de lector implícitos<sup>4</sup>.

1. S. D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge* (New Haven, Yale University, 1989) 71.

2. S. CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, NY – Londres, Cornell University Press, 1978) 151 (trad. española: *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine* [Madrid, Taurus, 1990]).

3. S. D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels*, 96.

4. S. R. SULEIMAN, «Introduction: Varieties of Audience-Oriented Criticism», en S. R. SULEIMAN / I. CROSMAN (eds.), *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation* (Princeton, University, 1980) 11.

entonces en un proceso de descodificación de aquello que, de diferentes maneras, está codificado en el texto. La narración de Marcos apunta, por tanto, a un lector. Con vistas a reconstruir la relación que se crea a lo largo de las páginas entre autor y lector, se establece, por ejemplo, de qué manera el lector debe reaccionar a medida que progresa en su lectura, cuáles son sus diferentes sentimientos, sus sorpresas, sus esperanzas, sus obsesiones, los personajes con los que se identifica, y esto por medio de códigos voluntariamente dispuestos en la narración. Por tanto, estos códigos tienen como finalidad crear diversos efectos en el lector, efectos que le conducirán a lo largo del recorrido en la dirección o direcciones queridas por Marcos.

---

## TEXTO Y CONTEXTO

---

Para profundizar en nuestro conocimiento del mundo de la Biblia, exégetas e historiadores escri-

tan con atención desde hace mucho tiempo las fuentes literarias y arqueológicas, obteniendo como resultado una descripción general de las condiciones geográficas, históricas, sociales y religiosas en las que los textos bíblicos vieron la luz. Ahora bien, desde hace poco más de veinticinco años, algunos exégetas pretendieron ir más allá en la investigación, superando la simple descripción de la vida cotidiana en los tiempos del Nuevo Testamento para preguntarse por los modos sociales de funcionamiento de las primeras comunidades cristianas. Acababan de nacer los «acercamientos sociológicos al Nuevo Testamento».

En el origen de este nuevo campo de interés hay tres convicciones. En primer lugar, la investigación exegética debe tratar de situar a los primeros creyentes en su realidad histórica concreta. Nunca se insistirá bastante en el hecho de que los conceptos teológicos cristianos tomaron forma, se desarrollaron y se transmitieron dentro de un contexto social determinado. Por tanto, hay un peligro –y

ésta es la segunda convicción— de «modernizar» la Iglesia primitiva. Para evitar este peligro, cada vez más autores comparten la convicción —la tercera— de que la utilización de herramientas sociológicas en el estudio del Nuevo Testamento es no sólo deseable, sino necesaria.

Así pues, los investigadores se interesan cada vez más por las comunidades cristianas y por los diferentes contextos en los que el evangelio fue escuchado y recibido en la fe. El proceso de cambios sociales y culturales que tuvieron lugar en la Iglesia —una comunidad carismática e informal en sus comienzos, una institución en desarrollo después— ya no debe ser descuidado. Algunos cambios son visibles ya entre la redacción de las cartas auténticas de Pablo y la de los escritos de tradición deutero-paulina (Colosenses, Efesios, Pastorales).

Así, Pablo, ante los problemas que se plantean en la comunidad de Corinto, compara a la Iglesia con una casa que se construye. Entonces el trabajo no está más que en sus comienzos: «Nosotros somos colaboradores de Dios; vosotros, campo que Dios cultiva, casa que Dios edifica. Conforme a la gracia que Dios me ha concedido, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos; otro levanta el edificio. Pero que cada cual mire cómo construye. Desde luego, nadie puede poner un cimiento distinto del que ya está puesto, y este cimiento es Jesucristo» (1 Cor 3,9-11).

Algunos años más tarde, escribiendo en nombre de Pablo, los autores de las cartas a los Colosenses y a los Efesios sacan partido de su autoridad apostólica para enfrentarse mejor con las necesidades institucionales de los miembros de las comunidades cristianas de la segunda generación, aquellos —dice el pseudo-Pablo— «que no me cono-

cen personalmente» (Col 2,1). El autor de la carta a los Colosenses insta a sus lectores a mantenerse firmes en el Evangelio que les ha sido proclamado (1,23), a proseguir su camino en Cristo, tal como lo recibieron, y a permanecer arraigados y firmes en la fe (2,6-7). En Efesios, Pablo se presenta como «el más insignificante de todos los creyentes» (3,8). Por revelación tuvo conocimiento, al mismo rango que los otros santos apóstoles y profetas, de un impenetrable misterio divino, mantenido oculto desde siempre (3,1-13). El autor incluso llega a hacerle decir esto: «Por su lectura [de lo que acaba de escribir] podréis comprobar el conocimiento que yo tengo del misterio de Cristo» (3,4). Por tanto, Pablo forma parte de los cimientos del edificio cristiano. Por su parte, la segunda generación, la de los lectores, debe proseguir la construcción: «Estáis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas» (2,20). El fundamento es sólido, el resto también debe serlo.

En las cartas Pastorales, el proceso de institucionalización de las comunidades está aún más avanzado. El autor de la carta a Tito recomienda, pues, a su lector que acabe la organización de las Iglesias de Creta y que establezca a su cabeza a los ancianos (Tit 1,5-9). Por otra parte, en las cartas a Timoteo, la legitimación de las estructuras locales de autoridad es manifiesta: Pablo, «maestro de todas las naciones en la fe y en la verdad» (1 Tim 2,7; cf. Tit 1,1), ha transmitido la santa doctrina a Timoteo, el cual, a su vez, debe transmitir lo que ha recibido de Pablo: «Lo que has oído de mí en presencia de muchos testigos, confíalo a hombres fieles, que a su vez sepan enseñar a otros» (2 Tim 2,2; cf. 1 Tim 2,4; 2 Tim 2,15.25; Tit 2,1). Estos hombres fieles llevarán la llama a su generación, antes de transmitirla luego a otros: se trata de



los ancianos (o presbíteros), los vigilantes (u obispos, episcopos) y los servidores (o diáconos).

Para deducir estos datos de los textos bíblicos, el exégeta debe preguntarse por los sistemas y los modelos elaborados en las ciencias sociales. Sin embargo, para frenar lo más posible los peligros inherentes a este tipo de empresa –trasposición a la antigüedad de conceptos modernos, aplicación forzada de una ideología subjetiva sobre los textos, impropia elección del modelo en relación con los materiales sobre los cuales se aplica, etc.–, peligros, hemos de confesarlo, a los que se enfrenta todo discurso sobre el Nuevo Testamento, es importante no buscar de entrada demostrar la universalidad y la intemporalidad de un único método o de un modelo. Hay que reconocer que los conceptos y los modelos sociológicos no son herramientas perfectas, pero se valen de las constantes que se desprenden de la observación cuidadosa de movimientos o grupos particulares. Por tanto, en ciencias sociales, el modelo se convierte en una herramienta que sirve para conceptualizar un objeto real, un acontecimiento o una interacción, y esto con el objeto de llevar a buen puerto una investigación. Utilizado en el análisis y la interpretación de las propiedades del comportamiento, de las estructuras y de los procesos sociales, el modelo conceptual se convierte así en una especie de plano o de mapa de carreteras. Orienta al viajero que se aventura en regiones inexploradas, proporcionándole, lo más claramente posible, una selección de las principales características del terreno social en el que pone los pies. Pero el modelo no indica todo. A semejanza del mapa geográfico, sólo es de forma esquemática y simplificada como reproduce la realidad. Es constantemente necesario recurrir a él, sin exagerar, sin embargo, su alcance.

De esta manera, al tratar de definir los contornos y trazar las grandes líneas del mapa del cristianismo neotestamentario para situar en él la comunidad de Marcos, debemos considerar las dinámicas y los roles sociales de las primeras comunidades, su «universo simbólico», su percepción del mundo circundante, los conflictos que se desarrollan en sus muros, al igual que los medios de legitimación que adoptan para, a la vez, justificar la fundamentación de su creencia y rechazar como nula y sin valor la de los adversarios.

---

## COMUNIDAD E IDENTIDAD

---

Cada sociedad posee un funcionamiento que le es propio. De igual manera, toda cultura desarrolla un sistema de valores, con sus códigos, sus símbolos, sus imágenes, sus creencias, sus ritos, etc., en el cual se insertan los individuos y los grupos. Así, el niño, desde su nacimiento, es introducido por sus padres, su clan, su sociedad, en una forma particular de imaginar el mundo, en un universo simbólico: es socializado. Pero, como dice Peter L. BERGER, «todo mundo construido por la sociedad es intrínsecamente frágil»<sup>2</sup>, amenazado por los intereses personales contradictorios o por la estupidez humana. Así es como la socialización trata de asegurar un control estable sobre el mundo construido socialmente. La función esencial del orden social consiste en proteger al individuo contra la falta de sentido y la angustia: «La función más impor-

---

2. P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* (Religion et Sciences de l'Homme; Paris, Centurion, 1971) 61.

tante de la sociedad consiste en establecer normas, puntos de referencia. El fundamento antropológico de esta función de la sociedad es la necesidad de significación del hombre, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres son impulsados por su naturaleza a imponer un orden significativo a la realidad»<sup>3</sup>.

Cuando el *nomos* (el orden) forma pareja con el *cosmos* (la naturaleza universal de las cosas), está dotado de una poderosa estabilidad que permite evitar el desorden. Aquí es donde interviene con fuerza la religión: es la empresa humana que dispone un cosmos sagrado a fin de evitar que el individuo se suma en el caos. La religión es un intento de sistematizar todas las manifestaciones de la vida. El «mundo», en cuanto «cosmos», constituye entonces una totalidad ordenada de forma significativa en la que cualquier fenómeno singular es medido y evaluado según este postulado. La importancia de la religión en las sociedades humanas descansa, por tanto, en su triple capacidad de crear una concepción distinta del mundo y del individuo, de establecer una relación entre estas dos entidades y, por último, de favorecer la interacción entre los individuos, proporcionándoles un código experimentado de conducta, una *ethos*, una ética.

Algunas estructuras sistemáticas se establecen en los grupos sociales a partir del concepto de lo puro y lo impuro. Este concepto se aplica efectivamente a los individuos, a los lugares, a los tiempos y a las cosas. Lo que «está en el lugar correcto en el momento oportuno» es puro, lo que no lo es se convierte en contaminación. Por tanto, el sistema

de pureza definido por un grupo social determinado es de suyo arbitrario, pero, en cuanto sistema simbólico, tiende a poner las cosas en el sitio que les corresponde, a regularizar las situaciones, a definir lo que es sagrado y lo que no lo es. La función principal del universo simbólico, descrita sencillamente, es la de «poner cada cosa en su sitio».

Sin embargo, ante semejante regulación del orden social, no es extraño que algunos individuos se sientan excluidos o prisioneros del sistema. Se trata especialmente de grupos que se levantan contra el orden religioso establecido. Al hacer esto, tratan de transformar sus condiciones de existencia y, ante la imposibilidad de llevar a cabo plenamente esta transformación aquí abajo, esperan el próximo establecimiento de un nuevo orden de cosas.

De oprimidos y despojados, los miembros de la nueva comunidad profética se elevan al estatuto de elegidos, de santos, de «salvados». El grupo compuesto de esta manera comienza una fase de redención y de renovación. A partir de una revelación profética inicial, la comunidad crea y dispone su propio «universo simbólico», es decir, su concepción sistemática y coherente del mundo en la que se insertan de nuevo todas las cosas, pero teniendo esta vez como punto neurálgico la propia comunidad.

---

## LA IDENTIDAD CRISTIANA Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES

---

El cristianismo, carismático y profético en sus primeros años de existencia, para no desaparecer

---

3. *Ibid.*, 51.

## EL DESARROLLO DE LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

El carisma trasciende la rutina cotidiana del orden establecido. En una cultura particular, el orden establecido es esa manera de vivir institucionalizada que ha tomado forma por razones de supervivencia y seguridad. El carisma es definido precisamente porque se levanta contra la forma normal de vivir. «Los profetas no asumen su misión porque los hombres se la hayan encargado. Ellos usurpan esta misión, es lo que les caracteriza»<sup>1</sup>. En la medida en que alcanza el éxito, el profeta gana para su causa a ayudantes, discípulos o adeptos, que, con frecuencia, se agruparán en una comunidad.

La novedad creada por el carisma tiende a perder su energía por la costumbre. Un grupo social determinado, que debe su origen a un poder carismático que se opone a una estructura establecida, para no sucumbir en el desorden o para consolidar su existencia termina inevitablemente también por definirse normas y por organizarse de forma estable, en resumen, por institucionalizarse. Este segundo concepto encuentra apoyo igualmente en la sociología de Max WEBER: es el proceso por el cual un carisma se convierte en rutinario. «Constituir una comunidad emocional permanente con los adeptos personales es, por tanto, un proceso normal que hace que la doctrina del profeta entre en la vida cotidiana, en cuanto función de una institución permanente. Los discípulos o seguidores del profeta se convierten entonces en mistagogos, maestros, sacerdotes, directores espirituales (o todo eso a la vez) de una asociación al servicio exclusivo de fines religiosos: la comunidad emocional de laicos»<sup>2</sup>.

El fenómeno es normal. Comienza con la cristalización de acciones habituales repetidas y continúa con la reglamentación mediante la cual los individuos o los grupos sociales clasifican las acciones cristalizadas según normas establecidas a partir de

ese momento. Así es como estas acciones se convierten gradualmente en institución reconocida.

La desaparición del profeta carismático supone inevitablemente una necesidad de legitimación en el seno de la comunidad que se ha formado en torno a él. La necesidad surge principalmente debido al rechazo por el profeta inicial, en todo o en parte, de los criterios tradicionales de autoridad. Este rechazo deja un vacío que llenaba temporalmente el carisma personal del profeta. A partir de ese momento, la consolidación del movimiento se convierte en primordial, porque, en el caso de que el anticuado conocimiento simbólico no sea rápidamente reemplazado por una nueva comprensión del universo, surge bastante pronto entre los miembros una pérdida de identidad que puede suponer la disolución del grupo. BERGER define el concepto de legitimación como un «saber objetivado por la sociedad que sirve para explicar y justificar el orden social»<sup>3</sup>. Este orden social es tanto más frágil en una pequeña comunidad que vive al margen de las estructuras de la sociedad y de su universo simbólico. Por otra parte, en el propio seno de una comunidad, los intereses de los miembros a menudo son contradictorios, lo que representa una permanente amenaza de desorden.

Los sucesores del profeta, incluso después de algunas generaciones, todavía tendrán que definir los criterios mediante los cuales se establece su propia legitimidad. Otra revelación, relación filial con el profeta inicial, selección previa efectuada por el mismo profeta, oficios especiales, son sólo algunos de estos criterios. Así pues, los estadios iniciales de consolidación de un grupo surgido de un movimiento profético se caracterizan regularmente por intensos conflictos de autoridad y de legitimidad. L. COSERU, que se ha interesado por los conflictos sociales a partir de la obra del sociólogo alemán G. SIMMEL, sostiene que este tipo de conflicto, aunque sea negativo en un primer momento, puede ser útil para la legitimidad y la cohesión de una comunidad, porque «sirve para establecer y mantener la identidad y los

1 M. WEBER, *Economie et société* I (Paris, Plon, 1971) 468 (trad. española: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [Mexico, FCE, 1964]).

2 *Ibid.* 477.

3 P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, 62.

límites de las sociedades y los grupos»<sup>4</sup>. Sin embargo, para que esto pueda lograrse, no es extraño que en el núcleo del conflicto surja un mediador que velará por la supervivencia, la cohesión e incluso el avance del grupo.

Una comunidad que sólo impone a sus miembros una cooperación parcial vive menos violentamente el conflicto que la que exige una participación intensa y afectiva. Como los miembros de un grupo con un alto grado de compromiso tienen todo el interés por mantener su cohesión, castigarán con severidad al miembro disidente: «Si ven que les abandona uno de aquellos con los que han compartido las preocupaciones y las responsabilidades, reaccionarán más violentamente contra semejante deslealtad que con miembros menos comprometidos»<sup>5</sup>.

Ahora bien, si parece justo decir que cuanto más estrechas son las relaciones dentro del grupo más violento es el conflicto, siguiendo a COSER también debemos preguntarnos «si un con-

---

4. L. COSER, *Les fonctions du conflit social* (Sociologies; París, Presses Universitaires de France, 1982) 23 (trad. española: *Las funciones del conflicto social* [México, FCE, 1961]).

5. *Ibid.*, 48-49. Las sectas religiosas entran generalmente en este tipo de agrupaciones.

flicto externo que obliga a los miembros a unirse no acrecienta las posibilidades de disensión dentro del grupo en lucha y no influye en el modo en que el grupo se comporta ante sus dificultades internas»<sup>6</sup>. En efecto, el fenómeno es frecuente: un movimiento religioso que, para dar sentido a su existencia marginal y evitar así desaparecer, establece una creencia predicando el compromiso radical y definiendo para sus miembros una forma de vida orientada por valores propios, se ve en la obligación, ante cualquier ataque procedente del exterior, de pedir a sus miembros que estrechen las filas. Este aumento de fricción, esta escasez de espacio vital entre los miembros, pone en peligro la propia existencia del movimiento, que corre el riesgo de estallar por exceso de voltaje. Su supervivencia depende entonces de su capacidad para hacer frente al mundo exterior sabiendo manejar los conflictos *intra muros*.

Entonces es cuando la institucionalización alcanza su cima. Pero, para que el proceso tenga éxito, los que en el grupo poseen o reivindican la autoridad deben hacer legítima ante la mayoría de los miembros la institución que se está constituyendo, lo mismo que su propia posición de poder.

---

6. *Ibid.*, 70.

tras la creciente persecución ni sumirse en el caos en razón de conflictos internos en las comunidades, tiene que darse una estructura institucional que pasa por la definición de un organigrama, el cual confiere el primer rango y la dirección de las Iglesias locales a los ministerios estables, como los de la tríada de las Pastorales (ancianos-episcopos-diáconos), o a los maestros cuya doctrina está probada, más que a los profetas, que hablan bajo inspiración espiritual y manifiestan —se dice— un comportamiento desordenado.

Inspirándonos en gran parte en este modelo, dividimos en cuatro períodos la evolución de la rela-

ción entre profetismo paleocristiano y organización de las primeras comunidades cristianas<sup>4</sup>.

---

4. Cf. G. BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif* (Sciences Bibliques 4; Montreal-París, Médiaspaul, 1998) y «Pour achever l'organisation» (Tite 1,5). L'institutionnalisation de l'Eglise au temps du Nouveau Testament»: *Science et Esprit* 52 (2000) 87-107. La trayectoria que presentamos no es perfectamente lineal. Aparecen regularmente en el recorrido manifestaciones que se incorporan a una corriente más antigua. Por otra parte, no queremos dar la impresión de que la historia social del cristianismo de los orígenes sigue un recorrido obligado. Su desarrollo institucional podría haber sido muy diferente, dando entonces nacimiento a otras formas de institución eclesial.

En el *primer período*, que se extiende aproximadamente desde la muerte de Jesús hasta el año 65, el cristianismo está marcado fuertemente por el entusiasmo de los comienzos. De él se deduce una *vitalidad profética* teñida por una fuerte esperanza escatológica. Se establece un «universo simbólico» apto para corregir, incluso para reemplazar, los antiguos sistemas establecidos, aunque no tardan los ataques que proceden del exterior, seguidos de cerca por los primeros conflictos internos en las comunidades<sup>5</sup>. Los antagonismos y desórdenes resultan del carácter carismático y revelado de algunas formas de actividad en la Iglesia. Se entablan algunas disputas entre apóstoles y profetas rivales sobre temas ligados a la creencia, a las diferentes revelaciones o incluso a los celos. El profetismo de este período se divide en dos corrientes: una palestinese y otra helenística.

Los profetas cristianos palestineses ciertamente contribuyeron a la creación, la adaptación y la transmisión de los *logia*, palabras de Jesús. Como la palabra profética es al principio una revelación, en esta época era normal considerar que Cristo resucitado, por obra del Espíritu, continúa hablando por boca de sus profetas. Además, el cristianismo, para apuntalar su autoridad, vio a sus profetas vincularse a tradiciones judías que se remontan al Antiguo Testamento y a la literatura intertestamentaria, principalmente de tipo apocalíptico. Mediante el recurso a estos textos y a su género literario, quienes que corrían el riesgo de ser percibidos únicamente como ca-

rismáticos demasiado extáticos podían legitimar su misión alineándose con tradiciones antiguas y reconocidas.

Los profetas cristianos helenísticos ejercen su carisma de una forma diferente. Su actividad exige edificar las comunidades cristianas, alentarlas y sostenerlas. El contenido de las profecías es kerigmático. El profeta es el medio por el cual se expresa el Espíritu, con la finalidad de revelar un conocimiento divino secreto.

En el *segundo período* (del año 65 al 85, aproximadamente), caracterizado por la *institucionalización* creciente de las comunidades cristianas y por los *conflictos de autoridad* y los *litigios doctrinales* que este proceso genera en gran número, la ausencia de los profetas se deja notar cada vez más. En el ambiente lucano, éstos ceden el puesto a la comunidad tomada como un todo, sin demasiados choques aparentes. Al proclamar que «todos son profetas», por así decir se siega la hierba bajo los pies de aquellos que detentaban el carisma profético de forma permanente. En la comunidad de Mateo, los profetas se ven desacreditados a raíz de conflictos más intensos (por ejemplo, Mt 7,22). Con vistas a la organización de la comunidad a la que va dirigido, el evangelio de Mateo opone la voz de la instrucción en la Ley del Reino y la obediencia a esta Ley a la voz más extravagante, incontrolable, fuente de problemas y conflictos, del profeta carismático. A partir de ese momento son los maestros o incluso los responsables cuya existencia descansa en una estructura eclesial estable los que ejercen un legítimo control sobre la comunidad. Tanto en la obra de Lucas como en el evangelio de Mateo, los profetas no tienen el brillo de antaño.

---

5. Las cartas de Pablo nos informan sobre los conflictos que conocieron las primeras comunidades helenísticas.

---

## LA COMUNIDAD DE MARCOS: EN MEDIO DEL TIEMPO

---

La huella de los profetas se pierde en gran parte a lo largo del *tercer período* (desde el año 85 hasta finales del siglo I), el de la *estabilización* de las comunidades cristianas. La carta deuteropaulina a los efesios reconoce a los profetas una función importante en los primeros años de la Iglesia (Ef 3,5; 4,11), pero su presencia está completamente excluida de las Pastorales. En algunos medios, entre ellos el que vio nacer el Apocalipsis de Juan, algunos profetas están todavía activos. Pero de nuevo su autoridad se encuentra discutida.

El *cuarto período*, el de los padres apostólicos, confirma el avance del *proceso institucional* y el *declive del profetismo*. Los pocos profetas que quedan no son más que caricaturas de lo que antaño fue esta actividad. El resurgimiento montanista<sup>6</sup>, rechazado en bloque por la corriente central del cristianismo, acaba con el profetismo paleocristiano.

El silencio profético no llegó por sorpresa ni de forma instantánea. Un largo proceso, que ya había comenzado en los períodos segundo y tercero, alcanzó su apogeo muy pronto en el cuarto. Los profetas cedieron el puesto a los ministerios más estables haciendo que las comunidades estuvieran cada vez más estructuradas.

---

6. Montano, antiguo sacerdote frigio de la diosa Cibeles, cuyo culto implicaba numerosas manifestaciones extáticas, se asoció después de su conversión al cristianismo con dos profetisas llamadas Priscilla y Maximila. Éstas entraban regularmente en trance y se expresaban en nombre del Espíritu Santo. El movimiento era conocido por sus tendencias ascéticas, su valoración del celibato y su inclinación al martirio. Tertuliano describe el violento estado de sus manifestaciones: éxtasis, convulsiones y gritos desordenados (*De anima* 9).

Al rechazar el universo simbólico tradicional, ya sea judío o greco-romano, la comunidad de Marcos corre el peligro de sumirse en el sinsentido y el desorden. Para evitar este peligro, se repliega sobre sí misma. Así se abre un profundo foso entre sus miembros y el mundo circundante.

Pero resulta que también se halla expuesta a los ataques que proceden del exterior. Es todo el conjunto del grupo el que, viviendo retirado del mundo, se cierra al universo simbólico dominante. La relajación que conoce la comunidad de Marcos no es ajena a las persecuciones, que se hacen cada vez más serias. El miedo al sufrimiento impide a algunos comprometerse enteramente en el seguimiento de Jesús. Sin embargo, Marcos es de la opinión de que la persecución depurará a su comunidad. Con todo, en la espera del fin es prudente alentar a sus hermanas y hermanos a perseverar.

En el relato de Jesús caminando sobre las aguas (6,45-52), los discípulos, solos en su pequeña barca en medio de un mar tumultuoso, representan a la comunidad cristiana a la que Marcos dirige su evangelio, que está viviendo horas difíciles de sufrimiento y persecución. Los vientos contrarios o el mar desencadenado, aquí como en algunos pasajes del Antiguo Testamento (entre otros Sal 107,23-32 e Is 5,30), simbolizan este bajo mundo hostil e impío. El propio Jesús parece ausente o absolutamente indiferente. Cuando por fin aparece, su presencia, como la de un fantasma, atemoriza a los discípulos. Pero Jesús les tranquiliza y, con un gesto, calma la tempestad. A pesar de las apariencias, Jesús cuida de las pequeñas comunidades

cristianas que navegan contra el viento. No está ausente, sólo duerme (cf. 4,35-41).

En tiempos de Marcos, el proceso institucional, que comenzó lentamente su marcha en el primer período, funciona a toda velocidad. Marcos es testigo de notables acontecimientos cuyas repercusiones se dejarán sentir en el cristianismo posterior. ¿La inminente venida del Señor no corre el peligro de sorprender a los creyentes y de comprometer a los pretendidos discípulos que huyeron ante la primera amenaza de peligro o que estaban más interesados en los bienes de este mundo que en las realidades futuras? «Si alguno quiere venir detrás

de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga» (8,34).

Marcos es el primero del que tenemos conocimiento en unir las tradiciones proféticas palestinese y helenística. Establezcamos la hipótesis de que esta unión manifiesta en él una búsqueda de legitimidad y de estabilidad. Por otra parte, por su recurso a los profetas y a los apocalípticos judíos, se asocia a una larga tradición profética. Marcos parece querer evitar los conflictos de autoridad que hacen estragos en su comunidad, preservando el controvertido lugar que ocupa el escalafón profético. Entonces toma la pluma... y trata de convencer a su lector.

## La intriga del relato de Marcos

---

### LA PRIMERA MITAD DEL EVANGELIO (Mc 1,1–8,21)

---

Igual que Eliseo, quien, en el Jordán, recibe una doble parte del espíritu de Elías, señal de la autenticidad divina de la vocación, Jesús, en el momento de su bautismo, cuando el Espíritu desciende sobre él, es establecido como profeta. La voz del Padre atestigua la elección que se ha hecho.

Al revestir a Jesús con el manto de los profetas, Marcos proporciona anclaje a su mesianidad. Por tanto, el «comienzo del Evangelio de Jesús Mesías» (1,1) descansa en las palabras y acciones de aquel que es proclamado: Jesús. Desde el inicio del relato anuncia el Evangelio de Dios, llama a la conversión, sosteniendo que el tiempo se ha cum-

plido y que el Reino de Dios está cerca (1,14-15), y actúa con autoridad, profesando una enseñanza nueva (1,27). A continuación, Marcos describe a Jesús como un hombre carismático que atrae hacia él a los discípulos, como un poderoso taumaturgo, subversivo para los representantes del orden religioso establecido.

### Las palabras del Maestro

El evangelista señala que el mensaje de Jesús es perturbador, que llama a la conversión y al cambio. En la sinagoga de Cafarnaún, los que escuchan se sorprenden por la audacia con la que se expresa: «Porque les enseñaba con autoridad y no como los maestros de la Ley» (1,22), y, tras la liberación de un poseído, se exclama: «¿Qué es esto?

¡Una doctrina nueva llena de autoridad!» (1,27). El Reino de Dios se acerca. Sin embargo, incluso entre aquellos que, impresionados, han gustado de la novedad del mensaje de Jesús, muy pocos han reconocido su alcance real. Presente solamente de forma furtiva, el Reino de justicia y de paz que esperaban ardientemente los profetas del Antiguo Testamento está por venir. Éste es el misterio que revelan de forma alegórica las parábolas del Reino. Sucede con este Reino como con una semilla que se echa en la tierra. No todos los terrenos son propicios para su crecimiento: la parábola del sembrador indica esto claramente. Pero, para deducir lo mejor posible el sentido de la metáfora agraria, hay que relacionar esta parábola con la de la semilla que crece por sí sola. De esta manera se perciben fácilmente los tres tiempos que tan bien conocen los agricultores: la siembra, el crecimiento y la cosecha.

La siembra representa el tiempo de la actividad de Jesús, el «comienzo del Evangelio», dirá Marcos, la Buena Nueva relativa a Jesús Mesías, el sembrador que sale a sembrar un grano que, caído en la tierra buena, produce mucho fruto. Este grano es la palabra de Jesús, el mensaje que lleva en sí mismo el germen del Reino de Dios. Llegado por la predicación y la actuación de Jesús, le hace falta tiempo para llegar a la plena madurez. Ahora bien, como el grano no siempre ha sido sembrado en un buen terreno, la espera se prolonga. El crecimiento corresponde, por tanto, al tiempo de la Iglesia. La semilla del Reino germina en él, crece y fructifica cada vez más en la medida en que la tierra arable es lo bastante generosa como para permitir a las raíces que se desarrollen en profundidad, y, una vez que la planta ha crecido, las espinas ya no puedan ahogarla. Además, la naciente Iglesia cultivó la esperanza profética del establecimiento

completo y definitivo del Reino de Dios, tiempo del fin, tiempo de la cosecha.

Las diversas formas de la tradición evangélica parecen ser el resultado de la interpretación continua del mensaje de Jesús en el seno de la primitiva Iglesia con vistas a adaptar sus contornos a las nuevas circunstancias. Nuevas palabras, percibidas por las comunidades cristianas como procedentes de Jesús resucitado, vieron la luz, mientras que otras, tradicionales, fueron modificadas con la finalidad de hacer frente a la situación presente. Los primeros responsables, tanto de las nuevas creaciones como de los cambios en el dato tradicional, hay que buscarlos entre los profetas cristianos itinerantes de Palestina. Éstos desempeñaron un importante papel en la formación del Nuevo Testamento, particularmente de las tradiciones evangélicas. «El radicalismo ético de la tradición de las palabras es un radicalismo itinerante. Puede ser practicado y transmitido únicamente en condiciones de vida extremas. Sólo aquel que está liberado de los vínculos cotidianos del mundo, aquel que ha abandonado casa y hacienda, mujer e hijos, aquel que deja que los muertos entierren a sus muertos y toma a los pájaros y los lirios como modelos, puede poner en práctica realmente la renuncia a cualquier domicilio, a la familia, a los bienes, al derecho y a la defensa. Solamente en un contexto semejante se pueden transmitir instrucciones éticas de este tipo sin faltar a la credibilidad»<sup>7</sup>.

Evidentemente, Marcos ha retomado el trabajo allá donde los profetas cristianos palestinos lo

---

7. G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif: Jésus, Paul, Jean* (Le Monde de la Bible 33; Ginebra, Labor et Fides, 1996) 25.



habían dejado. Retocó profundamente la tradición de las palabras sapienciales y de las palabras escatológicas con vistas a responder a las necesidades de su comunidad. El discurso más sustancioso de Jesús en esta primera mitad del evangelio, la enseñanza en parábolas (4,1-34), no difiere en esto de las palabras singulares o de las pequeñas colecciones. El discurso descansa también sobre un fondo tradicional que el evangelista adaptó a las necesidades de su lector.

## Cumplimiento de milagros proféticos

En los relatos de milagro y de exorcismo, Jesús, de una vez a otra, supera los límites de las capacidades y finitud humanas. La mayor parte de los milagros de Jesús en la primera mitad del evangelio se inspira en *tradiciones proféticas* del Antiguo Testamento, y especialmente en los relatos concernientes a **Elías** y **Eliseo**.

1. Leprosos purificados: Mc 1,40-45 // **2 Re 5,1-27**
2. Parálítico curado: Mc 2,1-12 // *Is 35,6*
3. Milagros sobre el mar: Mc 4,35-42; 6,45-52 // *Ex 15; 2 Re 2,6-8; 12-14*
4. Muerto resucitado: Mc 5,32-43 // **1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37**
5. Multiplicación de alimento: Mc 6,33-44; 8,1-10 // *Ex 16; 1 Re 17,8-16; 2 Re 4,1-7*
6. Sordomudo curado: Mc 7,31-37 // *Is 29,18; 35,5*
7. Ciego que recobra la vista: Mc 8,22-26 // *Is 29,18; 35,5*

Coincidiendo con la función profética de Jesús, las curaciones y milagros acompañan su predicación (cf. 1,39). Inevitablemente, el efecto de semejante poder, de semejante autoridad, tanto en sus gestos

como en sus palabras, sólo pueden provocar una especie de bola de nieve. Marcos lo especifica a su lector: «Pronto se extendió su fama por todas partes» (1,28). Las muchedumbres acuden de toda la región de Galilea (1,45; 2,1; 3,1; 4,1; 6,31). Profeta del Reino, Jesús es también su Mesías, su Rey. Los milagros lo atestiguan. Según las profecías de Isaías mencionadas más arriba, se esperaba del Mesías que curara al que estuviera enfermo, que hiciera saltar al cojo, que devolviera la vista al ciego, que abriera los oídos del sordo, que diera la palabra al mudo. Sin embargo, la muchedumbre debió de malinterpretar la verdadera identidad de aquel por el que todo eso se cumplía. El lector ve cómo se descorre el velo poco a poco. En efecto, a lo largo de la narración, Marcos le revela el secreto de la mesianidad de Jesús.

## Llamada, envío y formación de los discípulos

Más que de una muchedumbre en busca de lo sensacional, un profeta tiene necesidad de discípulos con los que pueda contar, discípulos que sepan retomar y proseguir la enseñanza y el trabajo del Maestro. De nuevo, el lector recibe el mensaje de Marcos sobre el asunto. Dos textos relatan la llamada de discípulos: cuatro pescadores (1,16-20) y Leví, el recaudador de impuestos (2,13-14). En ambos casos, Marcos subraya la dimensión radical e intransigente del compromiso en el seguimiento de Jesús: «Jesús los llamó también, y ellos, dejando a su padre, Zebedeo, en la barca con los jornaleros, se fueron tras él»; y «le dijo: Sígueme. Él se levantó y lo siguió». Una vez completado el grupo de los Doce, Jesús lo envía a anunciar el Evangelio con poder para expulsar demonios (3,13-19; 6,7-13). Los Doce, testigos itinerantes de Jesús en el des-

pojamiento y la mendicidad, reproducen palabras y acciones del Maestro. Estas menciones describen la situación del cristianismo naciente, cuando los profetas recorrían los caminos de Galilea y Judea. Los profetas cristianos «marcharon y predicaban la conversión. Expulsaban muchos demonios, ungián con aceite a muchos enfermos y los curaban» (6,12-13).

El lector del evangelio tendrá tendencia a identificarse con los discípulos. Igual que ellos, escuchará con oído atento las palabras de Jesús; igual que ellos, sintiéndose privilegiado, dirigirá una particular atención a las explicaciones en privado de las parábolas (4,10-11); igual que ellos, se dispondrá a sembrar el Evangelio a su alrededor, a pesar de las dificultades y los obstáculos.

### **Conflictos y controversias con el orden religioso establecido**

En la primera mitad de Marcos, los relatos de controversia desempeñan una importante función social. Los oponentes de Jesús son escribas (2,16; 7,1), a veces fariseos, a veces saduceos, pero en todos los casos versados en las Escrituras. Por su parte, Jesús es percibido también como un «Maestro». La confrontación descrita en los relatos de controversia es una especie de concurso entre aquellos que poseen un conocimiento particular de lo sagrado y ejercen una función religiosa que les diferencia del común de los mortales. Por tanto, los relatos de controversia definen la identidad social del grupo que es su portador. Por lo que respecta a Marcos y su comunidad, estos relatos de controversia tienen como función delimitar lo más claramente posible una frontera entre el judaísmo tradicional y la nueva enseñanza de Jesús.

En la colección de breves controversias en Mc 2,1-3,6, los conflictos descansan en la interpretación cristológica del personaje de Jesús. Se le describe como «Hijo del hombre» (2,10), poderoso, taumaturgo (2,17) y esposo (2,19). Su autoridad es carismática. Acusado de tener en él a Belcebú y de expulsar a los demonios mediante el poder del jefe de los demonios (3,22), Jesús señala a los escribas venidos de Jerusalén que Satanás no se combate a sí mismo (3,23-26). Después se suceden dos palabras importantes: el ejemplo del hombre fuerte (3,27) y la severa denuncia de la blasfemia contra el Espíritu Santo (3,28-29), blasfemia de la que el narrador precisa su contenido: «Decía esto porque le acusaban de estar poseído por un espíritu inmundo» (3,30). El Espíritu que anima al Jesús del evangelio de Marcos no es inmundo. Pretenderlo indicaría la blasfemia. De hecho, Marcos califica a este espíritu de «santo».

El conflicto que opone a Jesús con los fariseos alcanza su apogeo en el capítulo 7. A continuación, Jesús abandona Galilea para subir a Jerusalén, donde se enfrentará directamente al poder sacerdotal del Templo y el Sanedrín.

El universo simbólico de los judíos en general, y de los fariseos en particular, se define por algunas características: las Sagradas Escrituras, la enseñanza en la sinagoga, el Templo y la vinculación a la tradición de los antepasados, incluyendo particularmente un código ritual a partir del cual se puede determinar lo puro y lo impuro. El pasaje que sigue da testimonio de ello: «Los fariseos y los judíos en general no comen sin antes haberse lavado las manos meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus antepasados; y al volver de la plaza, si no se lavan, no comen; y observan por tradición otras muchas costumbres, como la purificación de vasos,

jarros y bandejas» (7,3-4). Para hacer que su lector sea apto para captar lo que se juega en el relato, Marcos hace resaltar algunos rasgos específicos de la práctica ritual de los fariseos.

Las prácticas rituales de los fariseos ahondan aún más el foso que los separa de las gentes de mala vida. Su estricta observancia de los más mínimos preceptos de la tradición, lo mismo que su atención para no transgredir la frontera que separa lo puro de lo impuro, les permite ser despectivos con respecto a los que no tienen el mismo rigor. La respuesta de Jesús es dura: «Jesús les contestó: Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, como está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me dan culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos» (7,6-7). La actitud de un corazón sincero ante Dios vale más que mil sacrificios, mil preceptos, mil doctrinas procedentes de tradiciones humanas.

Según los criterios del universo simbólico judío, Jesús, en el evangelio, superó un buen número de veces las fronteras que separan lo puro de lo impuro, quebrantando así las normas judías de lo sagrado.

Para Jesús, «lo que sale de dentro es lo que contamina al hombre» (7,15). Y ofrece una relación: malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, codicias, perversidades, fraude, libertinaje, envidia, lujuria, soberbia e insensatez (7,21-22). Nada de esto tiene que ver con el alimento que un ser humano ingiere. Pensar que un alimento es impuro equivale a dar valor a las cosas. Lo importante está en otro lado. No son los alimentos los que manchan, sino los malos pensamientos. De golpe, Jesús vuelve obsoleto el antiguo sistema de clasificación de lo puro y lo impuro. Por el contrario, él propone otro cuyo eje es la pureza moral.

## JESÚS, EL IMPURO

Ésta es la lista de las transgresiones y desobediencias de Jesús en el evangelio de Marcos<sup>1</sup>:

### A. *Personas impuras que hay que rechazar*

- Jesús estuvo en contacto físico con un leproso (1,41).
- Tomó la mano de una niña muerta (5,41).
- Fue tocado por una mujer que sufría hemorragias (5,24-28).
- Llamó a un publicano como discípulo (2,13-14).
- Viajó de vez en cuando a territorio pagano (4,35-42; 7,31).
- Entró en contacto con una mujer siro-fenicia (7,24-30).
- Entró en contacto regularmente con poseídos (1,21-28; 1,32-34; 3,11; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29).

### B. *Preceptos relativos al cuerpo humano*

- Jesús no está sometido a las leyes alimentarias (7,19).
- Contrariamente a las reglas judías de pureza, comió con pecadores (2,15).
- No se lavó las manos antes de sentarse a la mesa (7,2).
- Puso sus dedos en la oreja de un sordo y le tocó la lengua (7,33; cf. 8,23).
- Durante la multiplicación de los panes (6,37-44 y 8,1-10) no se preocupó por la pureza de la gente que alimentaba.

### C. *Tiempos sagrados*

- Jesús no siempre respetó el sábado (2,24; 3,1-6).

### D. *Lugares sagrados*

- Jesús trastornó el sistema del Templo (11,15-16).
- Atacó los holocaustos y los sacrificios que tenían lugar en el Templo (12,33).
- Sus enemigos le acusaron de hablar contra el santuario (14,58; 15,29), cosa que Marcos confirma parcialmente (13,2).

1. Establecida por J. H. Neyrey, «The Idea of Purity in Mark's Gospel»: *Semeia* 35 (1986) 108-109.

Como argumentos de escuela, los relatos de controversia demuestran que, aunque tenga sus raíces en el judaísmo, la comunidad de Marcos se distingue por un nuevo universo simbólico creado por las palabras y las acciones de Jesús.

## **A la búsqueda de la identidad de Jesús**

El evangelio, desde el primer capítulo, presenta a Jesús como un individuo cuya autoridad no le viene del orden establecido (1,22.27), sino de «lo alto». Por otra parte, Jesús no enseña a la manera de los doctores de la Ley. Es más bien como un profeta carismático, un portavoz divinamente autorizado que se dirige a su auditorio. Si Marcos insiste en la oposición de Jesús a las diferentes manifestaciones del poder religioso, también presenta la escabrosa relación de Jesús con sus allegados: «Sus parientes, al enterarse, fueron para llevarse-lo, pues decían que estaba trastornado» (3,21). Este pasaje recuerda el difícil encuentro del profeta Jeremías con sus conocidos de Anatot, su pueblo natal (Jr 11,21-23; 12,6). De nuevo en Mc 6,1-4, Jesús se enfrenta a la misma incompreensión por parte de los suyos. La sabiduría de su enseñanza y sus milagros toman por sorpresa a los miembros de la sinagoga de Nazaret: «Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La muchedumbre que lo escuchaba estaba admirada y decía: ¿De dónde le viene a éste todo esto? ¿Qué sabiduría es esa que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por él? (...) Jesús les dijo: Un profeta sólo es despreciado en su tierra, entre sus parientes y en su casa» (6,2.4). Como profeta, Jesús anuncia la venida del Reino. Sus allegados no entendieron que el sembrador que siembra la Palabra mediante la cual llega el Reino es él, Jesús. Sin embargo, algunos versículos más ade-

lante, la muchedumbre le considera como un profeta (6,14-15).

En cuanto a los discípulos, aquellos que compartieron la intimidad del Maestro y recibieron la explicación de su enseñanza, deben superar esta concepción. ¿Quién es este Jesús con precisión? ¿Únicamente un profeta? Por su parte, el lector está perfectamente al cabo de la verdadera identidad de Jesús. Marcos le ha revelado el secreto desde el encabezamiento del relato: «Comienzo del evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios». En la narración, los discípulos no tienen esta oportunidad. En consecuencia, apenas pueden superar su punto de vista excesivamente humano.

Tomemos como muestra la sección que sigue al discurso en parábolas (4,35-8,21). Esta sección contiene numerosos desplazamientos por el agua. Jesús se encuentra ya en una embarcación cuando se inicia esta parte del evangelio. Subido a bordo para transmitir mejor su enseñanza en parábolas (4,1), decide, a la caída de la tarde y acompañado por sus discípulos, pasar a la otra orilla del lago de Tiberíades (4,35). A mitad del camino, calma la tempestad: primer milagro sobre el agua (4,36-41). Los discípulos no entienden nada. Llegado sano y salvo a la tierra de los gerasenos (5,1), situada verosímilmente fuera de los límites geo-políticos de Palestina, el grupo ganará la orilla oeste del lago (5,21), pero no antes de que Jesús haya liberado a un hombre poseído por una legión de espíritus inmundos. Una vez curado, el hombre proclama el gesto de Jesús en toda la Decápolis (5,20).

Desde su regreso, Jesús realiza otros milagros: cura a una mujer que sufre hemorragias desde hace doce años y resucita a la hija de Jairo, un jefe de sinagoga (5,22-43). Queriendo abandonar el lugar retirado adonde se había dirigido con sus discí-

pulos, que acababan de llegar en misión, Jesús y sus allegados, para descansar de la muchedumbre que les presiona y tomarse un respiro, suben a una barca y se dirigen hacia otro lugar desierto (6,30-32). Pero resulta que la muchedumbre acude a pie desde todas las ciudades circundantes. Desembarcando, Jesús los ve y se apiada de ellos (6,33-34). Los alimenta con panes y peces multiplicados. Después, de nuevo, tiene lugar la travesía del lago. Pero esta vez Jesús no se embarca en compañía de sus discípulos, al menos inmediatamente. Les obliga a subir solos en la barca y ganar la otra orilla, hacia Betsaida. Posteriormente se les une caminando sobre las aguas: segundo milagro sobre el mar (6,45-52). Nuevamente los discípulos no entienden.

El grupo tocará por fin tierra, pero en Genesaret, al sudoeste de Cafarnaún, en la misma orilla que el punto de partida (6,53). Jesús hace entonces allí numerosos milagros (6,54-56) y se enzarza en una viva polémica con fariseos y escribas con motivo de las categorías de lo puro y lo impuro (7,1-23). A continuación abandona este lugar para dirigirse a la región de Tiro, al norte de Galilea, en territorio pagano. Después de haber curado allí a la hija de una mujer siro-fenicia (7,24-30), Jesús se pone en marcha, en dirección sudeste, y atraviesa así la Decápolis, donde le esperan dos milagros: la curación de un sordomudo y la segunda multiplicación de los panes (7,31-8,9). Tan pronto como se llevan a cabo estos milagros, Jesús se embarca una vez más, siempre acompañado por sus discípulos, para la región de Dalmanutá<sup>8</sup>. Allí, una controversia le en-

frenta de nuevo a los fariseos. Éstos piden una señal. Jesús rehúsa. Los abandona subiendo a la barca y partiendo para la otra orilla (8,11-13). En el agua se inicia una discusión: los discípulos, habiendo olvidado reponer su reserva de pan, no tienen más que uno solo en la barca, y resulta que en ese momento Jesús les recomienda que desconfíen de la levadura de los fariseos; los discípulos dan muestra entonces de una incompreensión total (8,14-21). Con esta escena se cierra la sección. La barca arribará finalmente a Betsaida (8,22). Varias personas han sido curadas. Los discípulos permanecen en la ceguera.

Al comienzo de la segunda mitad del evangelio, para marcar la transición entre las dos partes, Jesús pregunta a sus discípulos sobre la concepción que se tiene de su identidad: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Ellos le responden: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; y otros, que uno de los profetas» (8,27-28), y Pedro confiesa de viva voz que Jesús es el Mesías (8,29).

---

## LA SEGUNDA MITAD DEL EVANGELIO (Mc 8,22–16,8)

---

La narración de la segunda mitad del evangelio comienza con la subida de Jesús y sus discípulos a Jerusalén. De camino, queriendo corregir el punto de vista excesivamente humano de sus discípulos, Jesús les transmite tres series de instrucciones y recomendaciones, intercaladas con anuncios de su pasión. Al conjunto se unen, enmarcados por dos curaciones de ciegos, pequeños episodios narrativos que parecen tomar forma al azar de los encuentros que tiene el grupo de Jesús. En realidad,

---

8. No se puede establecer con precisión el emplazamiento de esta localidad, a pesar de que algunos lo identifican con Magdala, una importante ciudad de la orilla oeste del lago, que albergaba una guarnición romana.

## ESTRUCTURA DE LA «REGLA DE VIDA DE LA COMUNIDAD»

A – 8,22-30: Curación de un ciego y reconocimiento mesiánico

**B** – 8,31-33: PRIMER ANUNCIO DE LA PASIÓN/RESURRECCIÓN E INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS

**C** – 8,34-9,29: **Lecciones a los discípulos:** caminar codo a codo siguiendo a Jesús esperando su gloriosa venida

– *Lecciones principales* (8,34–9,1)

– *Desplazamientos de Jesús y concreción de las lecciones* (9,2-29)

Primer desplazamiento: relación filial entre Jesús y Dios (9,2-13)

Segundo desplazamiento: relación entre Jesús y el niño enfermo (9,14-29)

**B'** – 9,30-32: SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASIÓN/RESURRECCIÓN E INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS

**C'** – 9,33-10,31: **Lecciones a los discípulos:** cambio de valores

– *Lecciones principales* (9,33-50)

– *Desplazamientos de Jesús y concreción de sus lecciones* (10,1-31)

Primer desplazamiento: relación entre Jesús, los rechazados y los niños (10,1-16)

Segundo desplazamiento: relación filial entre Jesús y los discípulos (10,17-31)

**B<sup>2</sup>** – 10,32-34: INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS Y TERCER ANUNCIO DE LA PASIÓN/RESURRECCIÓN

**C<sup>2</sup>** – 10,35-45: **Lecciones a los discípulos:** no imitar a los grandes del mundo

– *Desplazamientos de los discípulos y anticipación de las lecciones* (10,35-42a)

Primer desplazamiento: Santiago y Juan se acercan a Jesús (10,35-40)

Segundo desplazamiento: Jesús llama a los otros discípulos (10,41-42a)

– *Lecciones principales* (10,42b-45)

A<sup>1</sup> – 10,46-52: Curación de un ciego y reconocimiento mesiánico

Se comprueba bastante fácilmente que, en los dos primeros casos (elementos C y C'), las lecciones a los discípulos se dividen en dos partes: lecciones principales, seguidas por dos desplazamientos de Jesús que sirven para concretar o actualizar las lecciones. Ahora bien, en la última serie de lecciones (C<sup>2</sup>) son dos discípulos, Santiago y Juan, los que van hacia Jesús. Lo que tiene como efecto anticipar las lecciones principales: como el desplazamiento de los hijos de Zebedeo y la pregunta que dirigen a Jesús sirven de ejemplo concreto de una mala actitud, este elemento estructural, a su manera, actualiza perfectamente el comportamiento negativo que tiene lugar cuando el discípulo está ávido de poder y de gloria.

no lo es en absoluto. Los fragmentos son contruidos siguiendo un proyecto definido y se articulan según una estructura de conjunto coherente, cincelada por la mano del maestro. El conjunto está en-

marcado por dos curaciones de ciegos que, en cada ocasión, preceden a un reconocimiento mesiánico. Después, intercalados dentro del fragmento, los tres anuncios proféticos de la pasión que, de

repente, dejan perplejos a los discípulos. Por último, los elementos principales, más complejos, encierran preciosas lecciones de Jesús. Aunque se dirigen a los discípulos, las lecciones apuntan también a la comunidad de Marcos.

## **La regla de vida de la comunidad**

La tres series principales, que en cada caso siguen inmediatamente al anuncio de la pasión, constituyen, en opinión de algunos, una enseñanza de Marcos a su comunidad. Ésta, que lee el evangelio mucho después de Pascua, sabe que Jesús acabará sus días como lo anuncia en tres ocasiones en la narración. Conoce, igualmente, su identidad mesiánica. A semejanza de Pedro en 8,29 o del ciego Bartimeo en 10,47-48, ella puede decir que Jesús es el Mesías y el Hijo de David. Sin embargo, Pedro aún no posee el punto de vista de Dios relativo al destino de Jesús y la importancia del sufrimiento para alcanzar la gloria final. Pedro representa aquí el punto de vista humano, incluso demoníaco: «¡Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (8,33).

La última travesía del lago, durante la cual Jesús regañó severamente a los discípulos, aún ignorantes del sentido del asunto de los panes (8,14-21), permitió al grupo tocar tierra en Betsaida (8,22). Allí se produce un curioso incidente: llevan a un ciego a Jesús, cosa hasta el momento normal conociendo su poder taumatúrgico, pero resulta que, no contento con tener que recurrir a un medio «mágico» —poner saliva en los ojos del ciego e imponerle las manos, cosa que evita habitualmente—, debe actuar en dos momentos para curar comple-

tamente al desgraciado. De hecho, en todo el relato se nota la puesta en escena: para orientar a su lector hacia el mensaje que contiene el texto —crear un contraste entre la presente curación del ciego y la que cierra la sección y, así, subrayar la importancia de una visión sana, en el sentido simbólico del término, para entender el alcance de las lecciones a los discípulos incluidas entre las dos curaciones—, Marcos utiliza un procedimiento de composición literaria. Con este medio, apunta directamente a su comunidad que, en su opinión, sufre de ceguera en su entendimiento, implicando de hecho una pérdida de vitalidad en su compromiso: «Tenéis ojos y no veis» (8,18; cf. Is 6,9-10; Jr 5,21; Ez 12,2). Tras el primer gesto hecho al ciego, Jesús le pregunta: «¿Ves algo?» (8,23). La respuesta que recibe es sorprendente: «Veo hombres; son como árboles que caminan» (8,24). La visión es aún imperfecta. No hay medio para distinguir bien a las personas. Por otra parte, el hombre de Betsaida, una vez recuperada la vista, no percibe a Jesús como el Mesías, ya que no se une a las filas de los discípulos (8,25-26). Es Pedro el que tomará el relevo: confesará su fe en Jesús el Mesías (8,27-30). Primera etapa franqueada con vistas a la curación de la ceguera.

Por tanto, en cuanto a la visión correcta, exige el reconocimiento del advenimiento del Reino de Dios y de su rey, Jesús, y el compromiso total en su seguimiento. Esto es precisamente lo que sucede con el ciego Bartimeo, que implora a Jesús, el Hijo de David, para que tenga piedad de él: «Jesús le dijo: Vete, tu fe te ha salvado. Y al momento recobró la vista y le siguió por el camino» (10,52). Para concluir la regla de vida de la comunidad, Marcos proporciona, a través de Bartimeo, el ejemplo del verdadero discípulo.

La comunidad de Marcos corre el riesgo de olvidar que ser discípulo de Jesús obliga a una forma de ser, a un comportamiento a ejemplo del Maestro. Sin contar con que una porción de sufrimientos y de persecuciones va ligada a semejante camaradería. La mala comprensión de los discípulos de la narración es excusada por la ausencia de iluminación postpascual. Pero ¿qué pretexto invocará la comunidad de Marcos? ¿El de encontrarse fría? ¿El de haber tomado un giro institucional? ¿O incluso el de tener miedo a sufrir? Marcos tiene mucho que decir a su comunidad. Ciertamente desea que ésta, siguiendo las lecciones que le enseña sirviéndose de los labios de Jesús, pueda identificarse con el ciego Bartimeo, el cual, después de ver correctamente, se pone a seguir a Jesús (10,52). El primer ciego recibió dos intervenciones milagrosas de Jesús, *sin por ello convertirse en discípulo* (8,22-26). Es una manera de decir que, para verlo claro, no sólo es importante reconocer en Jesús al Mesías, sino también dejarse guiar por él, escucharlo en el camino; en resumen, dirigirse a donde él va, caminando a su lado.

En tres ocasiones, en lugares estratégicos del fragmento, Jesús anuncia de forma profética su pasión y, en los dos últimos casos, menciona también su resurrección. Confesión de fe del cristianismo antiguo, como lo atestigua 1 Cor 15,3-4, el triple anuncio de la pasión indica el objetivo postpascual y comunitario de las enseñanzas de Jesús a los discípulos. Si éstos, en el tiempo de la narración, apenas entienden las palabras de Jesús, la comunidad de Marcos, por su parte, no tiene excusa, porque sabe muy bien la forma en que Jesús murió, conoce el alcance salvífico de ese gesto y, por lo demás, cree en la resurrección. En consecuencia, ella debe llegar a una visión perfecta, a aguzar

su inteligencia a fin de captar el sentido de las lecciones.

### ***Primera serie de lecciones***

La primera serie de lecciones (8,34-9,1) forma un bloque temático unificado. Además de los vv. 34b-35, a Marcos le debemos esa reunión de *logia*, de palabras que, con excepción de los vv. 36-37, son verosímilmente de origen profético. A partir del tema del sufrimiento y del martirio, ya presente en el anuncio profético de la muerte de Jesús, el evangelista ha construido la sección para anunciar a la luz del día lo que cuesta ser un discípulo que camina siguiendo a Jesús. La llamada a la multitud y a los discípulos (8,34a) remite a los lectores hacia sí mismos, hacia su comunidad, hacia la apertura a las naciones. La muchedumbre de la narración llegará incluso a traicionar a Jesús cuando surja el espectro de los sufrimientos y la muerte. Insuficientemente comprometida, poco dispuesta a tomar su cruz, la multitud no ha renunciado suficientemente a la vida terrena. Pagará su precio en la vida futura. El Hijo de hombre se avergonzará de aquellos que hayan sentido vergüenza de él y de sus palabras. Pero la admonición no se dirige sólo a la muchedumbre. Los más comprometidos, al menos en apariencia, los discípulos, también corren el riesgo de renegar del Señor por interés personal o por temor a persecuciones. Incluso la espera del advenimiento del Reino de Dios con poder causa temor a los discípulos. Pedro, Juan y Santiago, en el relato de la transfiguración, que anticipa el acontecimiento final, se llenan de temor (9,6), el mismo temor que se apodera de las mujeres que huyén del sepulcro al final del evangelio (16,8). El sembrador ha terminado su trabajo. Ha abandonado el campo. La semilla comienza a



germinar. La planta crece. Pero falta mucho tiempo para la cosecha.

Así pues, como profeta, Marcos quiere animar a su comunidad, ponerla en guardia contra el adormecimiento y el entorpecimiento, contra los peligros de la relajación, contra la búsqueda de satisfacciones personales aquí abajo, y prevenirla de las persecuciones que se anuncian. Por encima de todo, Marcos desea poner a su comunidad al corriente de las exigencias que se requieren para ser un discípulo, exigencias basadas en el modelo de Jesús y de los profetas itinerantes de los primeros años del cristianismo.

### ***Segunda serie de lecciones***

Esta serie de lecciones (9,33-50) no llegó a Marcos de una sola vez. Es él quien ha reunido las diferentes unidades tradicionales que la componen. Sin embargo, se ha permitido diversas modificaciones para hacer las palabras de Jesús más actuales para su comunidad y permitir a sus lectores reconocer su situación. Con un simbolismo evidente para la comunidad de Marcos, es dentro de una casa de Cafarnaún donde se desarrolla la escena. Contrariamente a la primera serie de lecciones, la multitud ya no está allí para escuchar el discurso de Jesús. Esta vez se apunta directamente a los discípulos. En la narración, su sed de poder y grandeza es desvelado por Jesús. Esta avidéz debe ser reemplazada por la pequeñez y el abajamiento. Se debe privilegiar el servicio. Los que sufren estos abusos, los «pequeños» que apenas podían expresarse y actuar libremente en nombre del Señor, ven su campo de acción vejado. La carrera por los primeros puestos, suscitada por la institucionalización, les deja pocas oportunidades. Como profeta,

Marcos hace una advertencia de graves consecuencias a aquellos que escandalizan a los pequeños que creen. Mc 9,42 insiste en la necesidad de proteger a los pequeños de la comunidad, aquellos que aún están vinculados a la sencillez de los comienzos del cristianismo. En lugar de correr el riesgo de un rechazo en el momento de la venida de la vida, es decir, del Reino escatológico de Dios, más vale que la comunidad de Marcos y algunos individuos en particular renuncien a lo que les es querido, a los beneficios personales y al poder. Igual que en la primera serie de lecciones, Marcos no insiste más que en la renuncia del verdadero discípulo, aunque también en la ineluctabilidad de las persecuciones. A pesar de las turbaciones y los tormentos que traen, se revela un aspecto positivo: purifican. Sin embargo, para resistir los asaltos, la comunidad debe cerrar filas, de ahí la exhortación a vivir en paz y armonía. Marcos invita a sus lectores a renunciar a sus intereses personales y, así, a conservar un sabor salado (9,50). Esta actitud va en contra de una manera de actuar que causa el escándalo.

### ***Tercera serie de lecciones***

En la última serie de lecciones (10,35-45), Santiago y Juan se inquietan con motivo de sus futuros puestos. Piden a Jesús posiciones privilegiadas, que desean obtener: uno desea sentarse a su derecha, el otro a su izquierda. El lector, conociendo ya lo que la segunda serie de lecciones dice sobre la búsqueda de grandeza, constata que el problema preocupa a Marcos hasta un punto tal que le dedicará otra serie de lecciones. Sin embargo, hay una novedad: la muerte de Jesús como rescate se convierte en la acción salvífica mediante la cual Dios establece su nuevo pueblo. Para Marcos, este

nuevo pueblo se corresponde, al menos en parte, con su comunidad, fundada y establecida por la actividad de Dios, surgida de la esclavitud y del dominio de los «grandes» de este mundo. Por el contrario, esta liberación está amenazada desde este momento. Entre aquellos que se han beneficiado de la liberación, algunos ahora sólo tienen intereses en la búsqueda de grandeza y autoridad para sojuzgar de nuevo a los «pequeños» de la comunidad, que apenas habían empezado a gozar de su libertad. Para responder a esta grave situación, Marcos declara que Jesús, el mismo que murió en rescate para romper el yugo de la comunidad, no vino para ser servido, sino para servir (10,45).

En la regla de vida de la comunidad, la influencia de los profetas itinerantes sigue presente en muchos casos. Así sucede para el tipo de vida propio del discípulo. El contexto comunitario ya no supone el no reconocimiento de los lazos familiares, el rechazo de cualquier bien material y la mendicidad, pero el principio permanece: el que quiera convertirse en discípulo de Jesús debe comprometerse con él en cuerpo y alma y caminar tras sus pasos, hasta la cruz si es necesario. Por otra parte, ser discípulo no indica un privilegio exclusivamente reservado a la elite espiritual de la comunidad, a pesar de los sufrimientos que esto entraña, todos los miembros del grupo están llamados a seguir a Jesús y a ponerse al servicio de los demás.

Los discípulos, demasiado preocupados por su respectiva grandeza, apenas entienden lo que sucede. Jesús no se humilla para eso. En calidad de profeta y de maestro, no deja de interpretar la voluntad de Dios a los discípulos y, valerosamente, sube a Jerusalén para conocer allí la oposición y la muerte. Hasta el final permanecerá fiel a su vocación y a su mensaje subversivo.

## Los últimos conflictos

Dando muestras de una autoridad sin precedentes, Jesús se atreve a atacar el funcionamiento del Templo, llamado a convertirse en casa de oración para todas las naciones. Acusa a los sumos sacerdotes, escribas y a todo el pueblo de haber hecho de ese lugar sagrado una cueva de ladrones. Desde ese momento se le quiere hacer morir.

En el recinto del Templo se le dirige directamente a Jesús la pregunta por su autoridad (11,27-33), pero él rehúsa identificar su procedencia. Después predice de nuevo su muerte martirial, cuando narra a los judíos la parábola de los viñadores homicidas, en la que el último de los profetas, el hijo heredero, corre la misma suerte que sus predecesores (12,1-12). A continuación, el clima narrativo adquiere tintes apocalípticos. Se prevén persecuciones (13,5-13) a la espera del juicio (13,14-27). La clarividencia y la adivinación, funciones ejercidas por los profetas, son atribuidas a Jesús, particularmente en Mc 13, pero también en los anuncios de su muerte y, frecuentemente, en Mc 14 (vv. 3.9.14.18.25.27.36.62).

## La pasión

En 1892, Martin KÄHLER lanzó este dicho: un evangelio es un relato de la pasión con una larga introducción. ¿Por qué motivo Marcos construyó y redactó semejante obra? Esto no lo dijo Kähler. Es verdad que, en su evangelio, las numerosas menciones de la muerte de Jesús preparan al lector para esta apoteosis dramática de la narración. El relato de la pasión forma parte integrante del evangelio. Todo concurre hacia esta cima. La proclamación del Reino (14,25; 15,43), la función teológica de Galilea (14,28; 16,7-8), la pregunta por la identi-

dad de Jesús (14,62; 15,39), el sufrimiento del discípulo comprometido en el seguimiento del Maestro (14,32-42), el significado del Evangelio en cuanto tal (14,9), éstos son otros tantos temas desarrollados muchas veces en el conjunto de la narración, pero que adquieren todo su sentido en el relato de la pasión.

En resumen, a una teología demasiado volcada en la gloria Marcos opone una teología de la cruz y el sufrimiento. Algunos miembros de la comunidad de Marcos interpretan la vida cristiana exclusivamente en términos de gloria y honor futuros, omitiendo las persecuciones que deben sobrevenir antes del fin. Estas circunstancias supusieron en el evangelio la valoración del sufrimiento, la vergüenza y el rechazo como requisitos obligados para alcanzar la gloria escatológica. Marcos advierte a su comunidad contra la búsqueda de éxitos terrenos y satisfacciones personales, que pueden impedir el acceso a la vida verdadera. Además, Marcos reitera para su comunidad el código disciplinario de los carismáticos itinerantes del primer período del profetismo cristiano. Este severo código da a entender que el martirio es posible para aquellos que toman sin vacilar su cruz siguiendo a Jesús. La asociación a Jesús y al Evangelio implica un compromiso total y costoso. La comunidad de Marcos debe tomar ejemplo de la vida de Jesús: primero los sufrimientos y las persecuciones; después, la gloria.

## **Espera y temor**

El Señor glorioso, luz de esperanza en el horizonte del creyente, volverá pronto para liberar a sus fieles (13,28-37; cf. 9,1). A la espera de la realización de esta promesa, la comunidad de Marcos vive en el temor. Igual que las mujeres huyendo le-

jos del sepulcro vacío, que no se atreven a hablar de lo asustadas y trastornadas que están por los acontecimientos, o como Pedro, Santiago y Juan, que entreviendo el resplandor del Señor exaltado en la montaña de la transfiguración no saben qué decir, pues están llenos de temor, la comunidad de Marcos conoce el pavor: el de las persecuciones, el sufrimiento, el martirio, la ausencia de Jesús, pero igualmente el de la venida del Hijo del hombre poderoso y glorioso, que juzgará severamente a aquellos que se hayan avergonzado de Jesús y de sus palabras (8,38-9,1). Marcos alienta así a su comunidad: «¡Cuidado! Estad alerta, porque no sabéis cuándo llegará el momento (...) Lo que a vosotros os digo lo digo a todos: ¡Velad!» (13,33.37).

---

## **EL EVANGELIO, UN MANUAL PARA LA COMUNIDAD**

---

La efervescencia del cristianismo de los primeros años no podía durar mucho tiempo. Los grupos sociales que se levantan como reacción a un orden establecido ven cómo la dimensión carismática que les anima cede poco a poco el puesto a las estructuras y a las funciones institucionales. Así pues, el evangelio de Marcos es testigo privilegiado de un paso, pero también de una resistencia, la de un profeta que ve evaporarse la vitalidad que, hasta hacía poco, animaba a su comunidad. El sabor carismático, la libertad y la accesibilidad de las manifestaciones y las revelaciones espirituales, la acogida de los pequeños, así como la intransigencia del compromiso en el seguimiento del Señor, son otros tantos elementos a los que el profeta Marcos permanece vinculado. Sin embargo, estos elementos están comprometidos, al menos en parte, por la

institucionalización y la lucha por el poder que se deriva de ella.

Marcos es profeta, no adivino. Sin embargo, dispone de una suficiente dosis de perspicacia como para captar los desafíos de los acontecimientos que le son contemporáneos. Los problemas abundan dentro de su comunidad. Para estabilizar su actividad de profeta y hacer duradero su mensaje, Marcos pasó de lo oral a lo escrito, al estilo de los profetas y los apocalípticos del pasado. En la antigüedad, los géneros literarios narrativos eran herramientas didácticas, poderosas para la propaganda. También servían para adaptar un mensaje determinado a nuevas necesidades, y, a partir de una figura que tenía autoridad, permitían criticar el orden establecido o incluso legitimar algunas creencias.

A la dimensión didáctica del evangelio se une una panoplia de funciones, que van de la crítica al aliento. Marcos, igual que los profetas cristianos palestinos, edifica su comunidad mediante diversos relatos y enseñanzas tomadas de o inspiradas en la vida de Jesús; proporciona esperanza para resistir a la persecución y apunta hacia un futuro escatológico en el que su comunidad tomará parte si resiste hasta entonces.

## **La esperanza**

Al redactar un escrito que tiene rasgos apocalípticos, pero que igualmente está próximo a la exhortación que se escuchaba en labios de los profetas cristianos helenísticos, ciertamente Marcos quiso comunicar esperanza a su comunidad. Ésta tiene necesidad de conservar en la memoria el mensaje escatológico. La venida inminente e inesperada del Señor corre el riesgo, por una parte, de sorprender a los individuos adormecidos y, por otra,

de comprometer a los pretendidos discípulos que huyeron ante la primera amenaza de peligro o que se interesaron más por los bienes de este mundo que por las realidades futuras.

El aura del Jesús profeta se trasluce en el evangelio manifestando a Dios, desvelando sus secretos y hablando del final. Jesús, revelador apocalíptico, invita a sus discípulos a la escucha, al compromiso, a la formación y a la paciencia, para ver lo que se prepara más allá de las turbaciones del tiempo presente. Marcos, por su parte, transmite a su vez el hermoso mensaje de Jesús a su comunidad, incitándola con un último trazo a velar y esperar todavía.

## **La intransigencia**

Ante la persecución que amenaza, el evangelio proclama claramente el precio que cuesta ser discípulo. Con eso, Marcos se vale de un profetismo radical. Puesto que los ataques que proceden del exterior corren el riesgo de dañar el compromiso de los discípulos, la intransigencia en la decisión, la abnegación de sí mismo y el desprecio de este mundo de abajo, que eran el patrimonio de los profetas itinerantes de los comienzos del cristianismo, se convierten a partir de ahora en cualidades que el conjunto de la comunidad cristiana debe buscar. En efecto, Marcos considera que únicamente el compromiso radical del discípulo puede permitir a su comunidad hacer frente de forma victoriosa a la persecución y al martirio.

## **La polémica**

Marcos también quiere prevenir los conflictos de autoridad que hacen estragos en su comunidad al

preservar el lugar controvertido que ocupa el grupo de los profetas. Al ajustar el paso al proceso de institucionalización, la comunidad de Marcos se lanza a una loca carrera por el poder. La sed de grandeza y la búsqueda de los primeros puestos no forman parte de las características propias del niño, del pequeño, el cual, en su dependencia, su abandono y su falta de razón, representa la sencillez, el candor y la facilidad para acoger la dimensión carismática de los primeros años del cristianismo. El niño que recibe el abrazo de Jesús, el exorcista al que se quiere impedir que actúe, así como los pequeños a los que se escandaliza son aquellos mismos que, como el evangelista, siguen vinculados a la vitalidad carismática. Sin embargo, se rechaza a esos pequeños con el pretexto de que no caminan siguiendo a los grandes. Marcos exhorta a los miembros de su comunidad a conservar un sabor salado, a vivir en paz los unos con los otros y a preferir el servicio al dominio. El Hijo del hombre murió como rescate por muchos. Eligió el abajamiento; aquellos que deseen caminar tras él tendrán que imitar ese gesto.

Marcos desea por encima de todo que el cristianismo no olvide conceder el primer lugar a los servidores, que sus dirigentes no exploten ni restrinjan la acción de los pequeños y que la persecución purifique a su comunidad, pero sin destruirla. Los miembros de su comunidad en ningún caso deben imitar las prácticas de los «grandes» que dirigen las naciones (10,42-43). Que escuchen de nuevo la enseñanza privada de Jesús a los discípulos, enseñanza que tiene lugar en una «casa» (9,33).

La primera parte del evangelio remite al cristianismo carismático que precede a la redacción marcana, mientras que la segunda parte representa

directamente el tiempo de Marcos y la situación de su comunidad. El mensaje de Marcos a su comunidad corresponde a lo que Jesús decía de forma particular a los discípulos en el camino de subida a Jerusalén. Pero, lo mismo que los discípulos, la

## LAS DOS ETAPAS DEL EVANGELIO DE MARCOS

**1ª etapa – Mc 1,16–8,21:** mirada más bien positiva sobre los primeros años del cristianismo, antes de la redacción del evangelio (cristianismo carismático):

- Elección y vocación de los discípulos (1,16-20; 2,13-17; 3,13-19).
- Formación (4,10-34).
- Transferencia de autoridad y envío en misión (6,7-11).
- Misión y manifestación carismáticas (6,12-13).
- Primeros signos de incomprensión cristológica (4,35-41; 6,45-52; 8,4.14-21).

**2ª etapa – Mc 8,22-16,8:** mirada sombría dirigida por Marcos sobre la situación presente de su comunidad (cristianismo en vías de institucionalización):

- Etapa de transición en la organización comunitaria que supone conflictos de autoridad y una búsqueda de los primeros puestos (9,33-37; 10,35-45).
- Acento puesto en la gloria de Cristo, en detrimento de sus sufrimientos, para justificar la propia gloria actual de algunos discípulos y la falta de compromiso (8,34-38; 10,17-31; 12,41-44; 14,66-72).
- Pérdida de vitalidad en la fe y la oración (9,14-29; 11,20-25).
- Rechazo de los «pequeños» (9,42-50; 10,13-16), de los carismáticos (9,38-41).
- Debilitamiento de la esperanza escatológica (9,1; 13,14-37).
- Moralidad desfalleciente (10,1-12).
- Miedo a las persecuciones (10,29-31; 13,5-13).

comunidad es lenta para entender. La presentación narrativa de los discípulos ilustra de alguna manera la historia y el desarrollo del cristianismo hasta Marcos. El recuadro precedente resume las dos etapas que lo marcan.

En el momento de la redacción del evangelio, la comunidad de Marcos hace frente a graves problemas. Sus dirigentes (o aquellos que aspiran a llegar a serlo), representados por los discípulos, ya no siguen a Jesús como antes. Por una parte, temen el sufrimiento y las persecuciones y, por otra, se preocupan más por su éxito personal que por las necesidades de los «pequeños» en el grupo. Por último, tienen una visión cristológica descentrada, entendiendo con ello que está demasiado centrada en la gloria. Esta concepción ya no representa lo que ha constituido la fuerza del cristianismo de los

primeros años: el compromiso radical en el seguimiento de un profeta carismático, la imitación de su práctica taumatúrgica y la proclamación kerigmática que confiesa que Jesús es el Cristo, muerto y resucitado. Aquellos contra los que Marcos se levanta interpretan la vida cristiana exclusivamente en términos de gloria y de honores futuros, omitiendo las persecuciones que deben sobrevenir antes del final. Estas circunstancias supusieron en el evangelio la valoración del sufrimiento, la vergüenza y el rechazo como requisitos obligados para alcanzar la gloria escatológica. En cuanto a la visión equilibrada que propone Marcos, tiene en cuenta a la vez el comportamiento carismático de Jesús, el cual se manifiesta sobre todo en la primera mitad del evangelio, y su muerte en cruz, perspectiva en la que baña toda la segunda parte. «Procure entenderlo el que lee».

## OTRAS LECTURAS DEL EVANGELIO

---

### Cuando Freud analiza a Marcos: lecturas psicoanalíticas

---

#### CÓMO LEER

---

Antes de abordar el evangelio de Marcos con la mirada del psicoanálisis, el ideal sería, evidentemente, adquirir un sólido conocimiento de la teoría y de la terapéutica propias de la disciplina. Perdónesenos recordar solamente los principales parámetros. No es exagerado decir que Sigmund FREUD nos despertó el inconsciente. Pulsiones, complejo de Edipo, inhibición, regreso de lo inhibido, simbolismo de los sueños, tantas expresiones que ahora forman parte de nuestro lenguaje y de nuestro «imaginario» colectivo. Freud resume así el psicoanálisis: «Las teorías de la resistencia y de la represión de lo inconsciente, de la significación etiológica de la vida sexual y de la importancia de los sucesos infantiles son los elementos principales del edificio teórico psicoanalítico»<sup>9</sup>. El aparato psíquico está constituido por tres componentes en interac-

ción dinámica: el Ello, el Yo y el Superyo. El Ello es el lugar del inconsciente que contiene el instinto y las pulsiones, al que se superpone el Yo, la zona consciente de la personalidad. «La percepción es en el Yo lo que el instinto o el impulso instintivo son en el Ello. El Yo representa lo que se llama la razón y la sabiduría; el Ello, por el contrario, está dominado por las pasiones»<sup>10</sup>. En cuanto al Superyo, representa esa parte del inconsciente donde se ocultan las prohibiciones. En la evolución de la persona, el Superyo se convierte también en la sede del ideal del Yo.

A estas breves líneas —convergamos que demasiado rápidas— permítansenos añadir un hecho particularmente importante: el psicoanálisis no ha sido elaborado fuera de todo contacto con las producciones literarias. Como explica Max MILNER, la aplicación del psicoanálisis a la literatura no fue

---

9. S. FREUD, «Autobiografía», en *Obras completas III* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1981) 2780.

---

10. S. FREUD, «Le Moi et le Ça», en *Essais de psychanalyse* (París, Payot, 1970) 193 (ed. española: «El “Yo” y el “Ello”», en *Obras completas VII* [Madrid, Biblioteca Nueva, 1974]).

decidida de golpe, por Freud o sus continuadores. La literatura estuvo presente en el centro mismo de la investigación de Freud, y esto de dos maneras: por una parte, se apoyó en obras literarias, entre ellas *Edipo rey*, de Sófocles, y *Hamlet*, de Shakespeare, para iluminar y elaborar los descubrimientos fundamentados en el análisis de sus pacientes y en su autoanálisis, y, por otra, midió la amplitud de sus métodos de escucha del inconsciente con producciones artísticas y con obras literarias<sup>11</sup>. Por tanto, el psicoanálisis, como escucha de la palabra, como reflexión sobre el lenguaje, no está alejado de la literatura, ese arte por excelencia del lenguaje. Por lo demás, los sueños, los fantasmas y los mitos ocupan un lugar primordial en la reflexión psicoanalítica. Ahora bien, ¿no son también la materia prima de la imaginación literaria? «Sin duda, se puede recusar —¿pero verdaderamente se puede hacer?— en bloque toda la aportación del psicoanálisis al conocimiento del lenguaje y del “imaginario”. Pero si admitimos que esta aportación existe y que es decisiva, no se ve cómo la crítica literaria podría dispensarse de tenerlo en cuenta»<sup>12</sup>.

¿Y qué ocurre con la exégesis bíblica? El propio Freud declara que su profundo interés por la Biblia (interés que se desarrolló desde que se encontró en edad de leer) tuvo un efecto considerable sobre su orientación<sup>13</sup>. En una tesis defendida en la Facultad Protestante de Teología de la Universidad de

Estrasburgo, Théo PFRIMMER<sup>14</sup> enumeró 488 referencias bíblicas en la obra y la correspondencia de Freud. Freud cita 21 de los 33 libros de las Escrituras hebreas, y a menudo el Nuevo Testamento (Mateo en 48 ocasiones). Además, FREUD publicó tres ensayos sobre Moisés agrupados en 1939 bajo el título de *Moisés y la religión monoteísta*. Por tanto, siguiendo el ejemplo del maestro, el exégeta amigo del psicoanálisis puede interesarse por un personaje importante, como Moisés o Jesús, y por su destino, pero con la libertad del poeta: «Si en la historia o en la biografía se abre un abismo insondable, que venga el poeta y trate de adivinar de qué se trata»<sup>15</sup>. O incluso el exégeta puede tratar de comprender la personalidad de un autor bíblico. En este caso, es Pablo quien ha llamado particularmente la atención de los investigadores. Pero, como indican CHARRON y DUHAIME, una lectura psicoanalítica también puede concentrar toda su atención sobre el propio texto, independientemente de su autor, para tratar de identificar su resonancia psíquica<sup>16</sup>. Entonces reconocemos en el texto sentimientos que experimentamos nosotros mismos. El interés que tenemos por él también puede estar

---

11. M. MILNER, *Freud et l'interprétation de la littérature* (París, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1980) 6-8.

12. *Ibid.*, 8.

13. Citado por W. G. ROLLINS, *Soul and Psyche. The Bible in Psychological Perspective* (Minneapolis, Fortress, 1999) 35.

---

14. T. PFRIMMER, *Sigmund Freud, lecteur de la Bible* (Faculté Protestante de Théologie, Université de Strasbourg, 1981). *Cf.*, del mismo autor, *Freud et la Bible* (París, P.U.F., 1982).

15. S. FREUD, «A Arnold Zweig» (12 de mayo de 1934), en *Correspondencia de Sigmund Freud*, V. 1926-1939 (Madrid, Biblioteca Nueva, 2002) 402.

16. J.-M. CHARRON / J. DUHAIME, «Lire les Écritures après Freud. Les lectures psychanalytiques de la Bible et leur réception», en J. DUHAIME / O. MAINVILLE (eds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (Montreal-París, Médiaspaul, 1994) 225.



provocado por el hecho de que aprendemos algo de nosotros mismos que ignorábamos hasta ese momento. En él encontramos una verdad oculta, inhibida, embarazosa. El texto se parece entonces al material onírico sobre el que trabaja el analista en su tarea de interpretación. Esto no tiene nada de extraño, pues los textos bíblicos «llevan ya en sí mismos, por la fuerza simbólica de sus imágenes, un poder de impresiones psico-afectivas que resuenan en el inconsciente de sus lectores y oyentes y suscitan emociones que participan, se quiera o no, en la construcción del sentido»<sup>17</sup>. Ahí está su fuerza.

---

## EL DISCURSO EN PARÁBOLAS (Mc 4,1-34)

---

Para FREUD, interpretar significa hallar un sentido oculto<sup>18</sup>. Ahora bien, lo propio de las parábolas es disimular el sentido a sus oyentes, de modo que «por más que oyen, no entienden» (4,12). Después de haber dicho esto, Jesús, con la pluma de Marcos, proporciona él mismo la interpretación de la parábola del sembrador. Esto ocurre un poco como si, en el momento de despertar, se nos revelara el sentido de un sueño que acabáramos de tener. Marcos vivió mucho antes de la construcción del edificio psicoanalítico, pero esto no le impide conocer al ser humano. Posee esa intuición que tienen

los poetas con respecto al inconsciente del alma. Su poesía tiene el poder de curar. Como dijo Baudelaire, «es un gran destino el de la poesía. Alegre o lamentable, lleva siempre en sí el divino carácter utópico. Contradice sin cesar el hecho, casi sin estar. En el calabozo se convierte en revuelta; en la ventana del hospital es ardiente esperanza de curación; en la buhardilla destrozada y sucia, se engalana como un hada de lujo y elegancia; no solamente constata, sino que repara. En cualquier parte se convierte en negación de la iniquidad» (prólogo a los *Chants et chansons* de Pierre Dupont).

Poesía de las profundidades, del abismo del inconsciente, las parábolas hablan del alma humana. Es representada en ellas mediante una tierra. En ella ha sido plantada una semilla de eternidad. Pero parece que, en esa tierra compleja y diversificada, un sembrador lunático haya sembrado la semilla un tanto al azar. A cada cual le corresponde ver su crecimiento.

Ahogadas en el fondo del alma, las pasiones corren el riesgo de devorar la semilla. Como en un mal sueño, pájaros de mal agüero se precipitan sobre los granos y, con un ronco graznido, ensordecedor, traumatizante, se dan su festín. O incluso es el desierto. O son piedras. No hay posibilidad para que la planta desarrolle sus raíces en profundidad. Demasiada poca tierra. El sol lo ha quemado todo. Es la sequedad del alma. La vida es pobre. Sucede también que la planta puja en medio de las zarzas. Las malas inclinaciones del ser humano ahogan la vida. Preocupados por el mundo, seducción de riquezas y otras codicias, todas estas espinas del alma impiden a la planta crecer hasta la madurez. Se queda sin fruto. Únicamente sembradas en buena tierra es cuando las semillas crecen, se desarrollan y dan fruto.

---

17. *Ibid.*, 226.

18. Cf. S. FREUD, «Conferencias de introducción al psicoanálisis», en *Obras completas XV* (Buenos Aires, Amorrortu, 1999, 8ª reimp.) 78.

La parábola del sembrador invita a reconocer que lo que se encuentra oculto en el fondo del alma, lo contenido, puede hacer daño a nuestro crecimiento y nuestro desarrollo. Enfrentarse a lo contenido es comprometerse en un caminar terapéutico fructífero. Esto viene a ser algo así como tomar una lámpara de debajo de la cama y ponerla en su soporte. Con esta luz se hace posible mirar y ver. La terapia pasa por tomar la palabra, seguida de la escucha. «¡Quién tenga oídos para oír que oiga!» (4,9.23). Escuchar con vistas a entender, a entenderse. El que dé fruto dará más: la semilla está en el fruto. Pero el que rechace sondear los recovecos de su alma no solamente no saboreará la curación, sino que su estado se habrá agravado: «Con la medida con que vosotros midáis, Dios os medirá, y con creces. Pues al que tenga se le dará, y al que no tenga se le quitará incluso lo que tiene» (4,24-25).

Otras dos parábolas de semilla responden a la parábola del sembrador: la semilla que crece por sí misma y el grano de mostaza. Fecundar, reproducirse, sembrar, es dar la vida. Sin que se sepa muy bien cómo, ella sola, de noche y de día, la semilla germina y crece. Aunque es pequeña se convierte en un árbol majestuoso. Para el psicoanálisis, el árbol simboliza al hombre. Reúne a sus hijos en sus brazos (bajo sus ramas) y «los pájaros del cielo pueden hacer sus nidos a su sombra» (4,32). Las golondrinas de la primavera alimentan a sus pequeños. Es la renovación de la vida. Del árbol de la vida brota la semilla, que se extiende y produce. ¿El árbol de Marcos no es también la cruz, con sus ramas desplegadas? ¿No es a su sombra donde son reunidos los seres humanos? La cruz no representa sólo la muerte. Es también, e incluso más, símbolo de vida, de la vida nueva y eterna. «Os

aseguro que el grano de trigo seguirá siendo un único grano, a no ser que caiga dentro de la tierra y muera; sólo entonces producirá fruto abundante» (Jn 12,24).

Sucede con el Reino de Dios como con una semilla. La semilla engendra hijos. Éstos crecen y se convierten en poetas. En un texto no muy conocido, *La creación literaria y el sueño despierto*, FREUD declara que «el poeta hace lo mismo que el niño que juega: crea un mundo fantástico y lo toma muy en serio; esto es, se siente íntimamente ligado a él, aunque sin dejar de diferenciarlo resueltamente de la realidad»<sup>19</sup>. Y dice también: «¿No habremos de buscar ya en el niño las primeras huellas de la actividad poética? La ocupación favorita y más intensa del niño es el juego. Acaso sea lícito afirmar que todo niño que juega se conduce como un poeta, creándose un mundo propio o, más exactamente, situando las cosas de su mundo en un orden nuevo, grato para él»<sup>20</sup>. Así, Marcos es un niño del Reino nuevo, un cantor del Reino de paz y justicia. Este Reino, igual que en los sueños o en los juegos de un niño, será hermoso. El poeta-niño podrá jugar en él a su manera. El amor será en él más fuerte que la muerte. *Eros* vencerá a *Thánatos*.

---

19. S. FREUD, «El poeta y los sueños diurnos», en *Obras completas II* (Madrid, Biblioteca Nueva, 41981) 1343. Este pequeño ensayo se titulaba en alemán *Der Dichter und das Phantasieren*.

20. *Ibíd.*

---

## LA MUERTE DE JUAN BAUTISTA (Mc 6,17-29)

---

La muerte del Bautista es un relato vigoroso. Retomado con frecuencia en la literatura, llegó a inspirar incluso la bellísima ópera *Salomé*, de Richard Strauss. Con pocas palabras, Marcos describe el drama humano de las profundidades. Sondea los abismos del alma. Deseos y pasiones son puestos a la luz del día. Los conflictos del corazón humano adquieren los rasgos de la oposición entre el rey y el profeta. Rey malvado, dominado por las pasiones (el Ello), Herodes Antipas representa al alma humana. Juan, el profeta, es su ideal, a lo que aspira, su Superyo.

En el relato, Juan está preso a causa de Herodías. Ésta vive con Herodes Antipas, mientras que ella es esposa de su hermano, Filipo (la situación es aún más retorcida, pues, según Flavio Josefo, Herodías era nieta de Herodes el Grande; por tanto, sobrina de Herodes Antipas). Herodías, que apenas sabe encajar los reproches de Juan con motivo de la unión ilícita que el rey mantiene con ella, quiere hacer morir a este aguafiestas. Pero resulta que el rey se siente atraído por Juan. Le escucha con gusto. Le considera un hombre justo y santo. El drama se desarrollará durante un banquete. La escena es conocida: la hija de Herodías (Salomé, según Josefo) ejecuta una danza. Herodes está subyugado. Su deseo es tal que está dispuesto a ofrecerle todo. En connivencia con su madre, Salomé pide la cabeza del Bautista. En el alma del rey, del Yo, significa el tirón supremo entre la pasión y la virtud, entre el Ello y el Superyo. Se mata al profeta. Herodes no ha querido perder prestigio ante sus invitados. La cabeza de Juan descansa en una bandeja.

El reinado de Herodes contrasta con el Reinado de Dios del que hablan las parábolas. La imagen del malvado rey dominado por sus pasiones, que asesina a uno de los profetas del Reino nuevo, enseña que el antiguo reino subsiste aún. La semilla de vida ha sido echada en tierra, pero, hasta el momento, el reinado de la muerte está aún aquí. Resiste. En su seno, los juegos del niño se vuelven trágicos. La danza de la joven hija inspira deseos culpables, incestuosos. Y los deseos se toman como amor.

Los poetas conocen la verdad: «Los hombres caen de ti como frutos podridos. Absorbidos, vuelven a tus raíces. ¡Que solamente pueda, Árbol de la vida, reverdecer contigo, rodear de mi aliento, en una ardiente paz, los mil brotes de tu corona, pues todos hemos surgido de la misma semilla dorada!»<sup>21</sup>.

---

## LA HIGUERA, LOS VENDEDORES DEL TEMPLO (Mc 11,12-26)

---

En la narración de Marcos, Jesús sabe que tiene que subir a Jerusalén, a pesar del gran sufrimiento que le espera, a pesar del rechazo y la muerte. Busca una tierra buena en la que sembrar su mensaje. Tiene hambre de un fruto fresco y jugoso. Debe intentar la jugada en la ciudad santa, en el Templo, en la casa de Dios. En el capítulo 11, Jesús y el grupo de los discípulos llegan, pues, a Jerusalén, donde el enfrentamiento con las autoridades judías alcanzará su punto culminante.

---

21. HÖLDERLIN, *Hypérion* (París, Gallimard, 1967) 273. Traducción de Ph. Jaccottet (ed. española: *Hiperión o El eremita en Grecia* [Madrid, Hiperión, 1992]).

## **ESTRUCTURA DE Mc 11**

A – vv. 1-11: entrada triunfal en Jerusalén

B – vv. 12-14: *Jesús maldice a la higuera*

C – vv. 15-19: ***expulsión de los vendedores del Templo***

B' – vv. 20-26: *constatación de la higuera seca*

A' – vv. 27-33: preguntas sobre la autoridad de Jesús en el Templo

Una vez deducida la estructura del capítulo 11, el episodio de la higuera se hace más comprensible. El relato está intercalado entre la entrada triunfal durante la cual la muchedumbre aclama a Jesús como Mesías davídico y las preguntas que dirigen a Jesús los miembros del Sanedrín en cuanto a la procedencia de su autoridad. El elemento central de la expulsión de los vendedores del Templo desempeña aquí un papel esencial.

En el Antiguo Testamento, Israel es comparado con una higuera. Daba un fruto precoz y jugoso en su juventud, pero en razón de su infidelidad y de su maldad, Dios la castigó, la rechazó. Ahora se parece a una higuera sin frutos, seca. El profeta Oseas lo expresa claramente: «Encontré a Israel como quien encuentra uvas en el desierto. Descubrí a vuestros padres como quien descubre higos tempranos en la higuera. Pero nada más llegar a Baal-Fegor se entregaron a la infamia y se hicieron tan odiosos como el objeto de su amor (...) Por sus malas acciones los echaré de mi casa y no volveré a amarlos; todos sus jefes son rebeldes. Efraín está herido: sus raíces están secas, ya no dará más fruto» (Os 9,10.15-16).

En Marcos, es verdad, se percibe a la higuera adornada con bellas hojas. Pero, cuidado, las apa-

riencias a menudo son engañosas: la higuera no da frutos. Jesús, que ve en el corazón de las cosas, no se deja engañar. Bajo adorno de salud, el árbol está enfermo. La raíz está seca. No dará buenos frutos, a menos que cambie profundamente. Mera apariencia, parece decir Jesús a la higuera. Ahora que se ha constatado la gravedad del estado de la higuera, se puede pronunciar el diagnóstico: estás seca, y, para que a partir de ahora nadie quiera sacar de ti un fruto amargo y corrompido, hagamos la cosa manifiesta. ¡Que la maldición que llevas en tus raíces se haga visible a los ojos de todos! Los que tienen hambre de justicia, de amor, de acogida y de comprensión deben hacer que el fruto brote en sí mismos. No hay estación para hacer el bien. Y para ilustrar perfectamente la transformación interior que debe llevarse a cabo, Jesús entra en el Templo de Jerusalén como se entra en el corazón de un hombre.

Todo sistema sacrificial es exteriorización de un sentimiento de culpabilidad agazapado en el fondo del corazón humano. Es necesario que la sangre corra, que la víctima muera, para que ese sentimiento se apacigüe algo sea como sea. La falta se traslada a una víctima animal con vistas a obtener la liberación, el perdón. Por tanto, el sacrificio sirve para ilustrar en un gesto el deseo divino de venganza, deseo aún insatisfecho, por un crimen perpetrado contra lo que es sagrado. En el judaísmo, como en otros lugares, la necesidad de ofrecer a Dios sacrificios nace del sentimiento de culpabilidad, de la mala conciencia de haber pecado contra Dios y de no dejar de pecar. «No se merecía nada mejor que ser castigado por él (Dios), porque no se observaban sus mandamientos, y ante la necesidad de apaciguar ese sentimiento de culpabilidad, que era insaciable y que procedía de una fuente

muy profunda, se tuvieron que dar esos mandamientos cada vez más rigurosos, más puntillosos y también más mezquinos»<sup>22</sup>.

En el Templo, Jesús monta en cólera. Lo que, de entrada, nos resulta un comportamiento impulsivo, incluso neurótico, ¿no debería ser visto más bien como el comienzo de un ordenamiento, como los primeros pasos hacia la curación? Esto implica, por supuesto, retirar las antiguallas, abrir las ventanas, desempolvar, reorganizar todo el espacio interior; en resumen, hacer una casa acogedora de una sombría cueva. Una casa en la que Dios, que no habita en lugares hechos por mano de hombre, pero sí gustoso en sus corazones, pueda sentirse a gusto. Hasta el punto de fijar allí su domicilio. Pablo lo entendió: «¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él, porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3,16-17).

Así pues, hay un imperativo moral en purificar el templo de Dios profanado. Arreglar en sí mismo a menudo exige expulsar a la legión de funcionarios, vendedores y curiosos reunidos, amontonados, y arrojarlos al mar. En el evangelio, Jesús lo hizo con el geraseno endemoniado (5,1-20). Desde la montaña, la piara de cerdos en la que habían entrado los espíritus inmundos se precipitó al mar. El hombre poseído se vio así liberado, purificado. La relación con Mc 11 es clara: Jesús dice que con fe se puede decir a la montaña: «Arráncate de ahí y arrójate al mar».

---

22. S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (París, Gallimard, 1986) 240 (trad. española: *Moisés y la religión monoteísta* [Madrid, Alianza, 2001]).

Por tanto, el texto saca a la luz lo superficial y lo profundo. A una religión exterior Marcos opone una religión interior, una religión del corazón. Remite a las palabras del profeta Jeremías pronunciadas en la puerta del Templo: «Así dice el Señor todopoderoso, Dios de Israel: Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones y os permitiré habitar en este lugar. (...) ¿Acaso tomáis este templo consagrado a mi nombre por una cueva de ladrones? (...) Pues los hijos de Judá me han ofendido con su conducta, oráculo del Señor; han puesto sus ídolos en el templo consagrado a mi nombre y lo han contaminado. (...) Los cadáveres de este pueblo servirán de pasto a las aves del cielo y a las bestias de la tierra, y nadie las ahuyentará. Y yo haré que enmudezcan en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén los gritos de júbilo y algazara, los cantos del novio y de la novia, porque esta tierra quedará convertida en un desierto» (Jr 7,3.11.30.33-34).

¿No es este mismo Jeremías el que declaró, hablando del momento en que tenga lugar la nueva alianza, que entonces Dios pondrá sus directrices en el interior de los hombres, en su ser (Jr 31,31-34)? La alegría volverá después del duelo. La vida sucederá a la muerte. Brotarán frutos en la higuera revitalizada. El alma humana ya no será una sucia cueva, sino una casa purificada. Para Marcos, esto sucede con la venida de Jesús. Es, en fin, la estación buena. La curación interior puede tener lugar.

Sigue una magnífica exhortación sobre la fe, la oración y el perdón (11,22-26). Mucho más que mediante los sacrificios exteriores, así es como Dios interviene en el corazón humano. En realidad, se trata de una advertencia a los lectores para que, con la oposición de las autoridades judías, den fruto. La fe ilimitada en Dios, la oración sincera y confiada, la actitud de perdón, otros tantos frutos

que hay que cultivar en sí mismo. «Perdona nuestras ofensas hacia ti, como nosotros perdonamos a aquellos que nos han ofendido». Esto implica perdonarse también a sí mismo.

---

## LA UNCIÓN EN BETANIA (Mc 14,3-9)

---

En Betania, en casa de Simón el leproso, Jesús está a la mesa. Una mujer se acerca a él llevando en su mano un frasco de alabastro que contiene un perfume de nardo puro. De repente, la mujer rompe el frasco y vierte el perfume en la cabeza de Jesús. Un gesto sencillo. Y, sin embargo... ¡es de esas pequeñas cosas con una enorme profundidad! Inmediatamente, Jesús percibe que ese gesto no tiene nada de anodino. Y Marcos después de él. En el mundo entero, en todos los sitios donde se proclame el Evangelio, se contará lo que ha hecho esta mujer, se la recordará. Su gesto forma parte del Evangelio, es el Evangelio: sacrificio costoso, don de sí mismo, amor.

El Evangelio llama al desapego de las cosas vanas y pasajeras. Lo que ha hecho la mujer irrita a los testigos de la escena. ¿Por qué no haber vendido el perfume y distribuido el dinero entre los pobres? «Pobres –dice Jesús– los tendréis siempre con vosotros». Esto viene a decir que hace falta más que un poco de dinero para transformar la vida de una persona. El vacío interior no puede ser llenado fácilmente. El alma no admite ningún paliativo. A causa de una angustia infantil, de la nostalgia del padre, el gesto de la mujer aparece como una experiencia cumbre, como una plenitud de ser. Es una experiencia que trasciende el yo, una experiencia de valor, una experiencia amorosa. Aquí se trata del eros religioso, que adopta la forma de una

unión personal con la totalidad del ser. Lo que ella tiene, lo que es, la mujer lo ha vertido íntegramente, de la cabeza a los pies, sobre Jesús. Otros santos han experimentado semejante renuncia con la misma confianza: «Cuando una persona comienza seriamente a servir a Dios, lo menos que puede ofrecerle es el sacrificio de su vida»<sup>23</sup>. Por tanto, de forma simbólica, la mujer ha realizado un acto de transferencia motivado por el deseo de una relación comprometida con la misma existencia.

El Evangelio, la Buena Noticia, es el triunfo de la vida, es el aliento que anima, es el amor que rompe las cadenas de la cautividad, es la reconciliación con el Padre a través del Hijo.

\*

Al final de su autobiografía, FREUD declara: «Así pues, volviendo la vista a la labor de mi vida, puedo decir que he iniciado muchas cosas y sugerido otras, de las cuales dispondrá el futuro. Por mí mismo no puedo decir lo que en ese futuro llegarán a ser»<sup>24</sup>. Antes ha precisado que el interés por el psicoanálisis partió en Francia de hombres de letras. Algunos de ellos comprendieron que el inconsciente del texto se situaba no en los conceptos, sino dentro del propio lenguaje. En un texto, la inhibición no es ni el olvido ni la exclusión. Representa una fuerza en el caso de la escritura. Una fuerza oculta, olvidada; una fuerza interior esencial para la palabra. Las lecturas postestructuralistas han hecho de ella su fuerza.

---

23. TERESA DE JESÚS, *Oeuvres complètes* I (París, Cerf, 1995) 742 (ed. española: *Obras completas* [Burgos, Monte Carmelo, 2001]).

24. S. FREUD, «Autobiografía», en *Obras completas* III, 2798.

# Marcos, marcado por una cruz: lecturas postestructuralistas

---

## CÓMO LEER

---

Hacer una lectura postestructuralista de Marcos es un poco como amasar y comer las migas de pan que el niño ha dejado caer de la mesa. Es saltar sobre los granos al borde del camino antes de que sean devorados por los pájaros.

Tras la práctica de lectura y de interpretación postestructuralista se encuentra el presupuesto filosófico que pretende que el mundo occidental erige su sistema de pensamiento sobre oposiciones binarias, del tipo hombre / mujer, blanco / no blanco, interior / exterior, consciente / inconsciente, contenido / forma, objeto / representación, texto / interpretación, literal / metafórico, presencia / ausencia, etc. En cada caso, el primer término es visto como superior al segundo. Se habla entonces de dominio del primer término, de subordinación del segundo. El postestructuralismo, según Jacques DERRIDA y Paul DE MAN, se propone como tarea sacar a la luz los juegos de poder del sistema, juegos que se deslizan en el lenguaje, con vistas a deconstruirlos<sup>25</sup>.

---

25. Cf., por ejemplo, J. DERRIDA, *L'écriture et la différence* (París, Seuil, 1967; trad. española: *La escritura y la diferencia* [Barcelona, Anthropos, 1969]); *Positions* (París, Minuit, 1972; trad. española: *Posiciones* [Valencia, Pre-textos, 1977]); *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (París, Aubier-Flammarion, 1980; trad. española: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá* [México, Siglo XXI, 1989]), y P. DE MAN, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven, Yale University Press, 1979; trad. española: *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust* [Barcelona, Lumen, 1990]).

En el campo literario, semejante deconstrucción tiene como objetivo revelar la existencia de lo que está oculto, mostrar que en un texto se encuentran, fragmentariamente, algunos secretos, algunas alegorías, que van al encuentro del sentido totalitario, monádico, habitualmente considerado como adquirido.

Una lectura postestructuralista no espera para nada convertirse en un método, ni siquiera en un acercamiento accesible. Sólo es con una serie de reglas de lectura bien definidas, con procedimientos claros y precisos como se puede deconstruirlo. Derrida sostiene que la deconstrucción o es inventiva o no es nada. Ella abre el camino, se crea un pasaje, rotura allá donde aún nadie ha ido. Semejante lectura es una hazaña. Las convenciones hacen sitio a la invención. El lenguaje se convierte en la referencia última. A un texto pictográfico se responde con la pictografía; a un texto metafórico, como Marcos, se responde metafóricamente. El lenguaje de Marcos está en camino. Deja marcas, huellas... y blancos, espacios en blanco, «*sens blanc* [sentido blanco], *sang blanc* [sangre blanca], *sans blanc* [sin blanca], *cent blancs* [cien blancos], *semblant* [apariencia]»<sup>26</sup>. El lenguaje está abierto. En él se destaca una nervadura, un ángulo, un margen, un pliegue que interrumpe la totalización. «Por este ángulo, este pliegue, este repliegue de un indecible, una marca marca a la vez lo marcado, y la marca, el lugar remarcado de la marca. La

---

26. J. DERRIDA, *Positions*, 55. [El texto original francés juega con el sonido de las palabras «sentido», «sangre», «sin» y «cien»: todas suenan como *san*; unidas a «blanc», todas las expresiones tienen el mismo sonido: como *semblant*, «apariencia» (*N. de los T.*.)]

escritura, que en este momento se remarca a sí misma (algo distinto de una representación de sí), ya no puede ser contada entre la lista de los temas (ella no es un tema y en ningún caso puede llegar a serlo)»<sup>27</sup>. Esto es remarcable también para Marcos.

Además, en una lectura postestructuralista, al estilo de como lo expresó Roland BARTHES, todo significa algo. Así se tejen diversas redes de significados. Para cada lector, la intertextualidad –término introducido por Julia KRISTEVA– se hace posible. Dentro de semejante red abierta, en el texto y entre los textos, es donde se crea el sentido. La lectura es un juego: juego de roles, juego de palabras, juego de signos.

---

## EL DISCURSO EN PARÁBOLAS (Mc 4,1-34)

---

Jesús enseña en parábolas. Parece querer revelar un misterio: «A vosotros se os ha comunicado el misterio del Reino de Dios» (4,11). Una vez hecho este don, sumerjámonos en el resplandor que se ve brillar al otro lado, en el lado donde todo se ilumina. Entremos e intentemos percibir el misterio.

En la novela *El proceso*, Franz KAFKA describe la línea imaginaria que hay que franquear para conocer lo nebuloso, lo oculto. La escena se sitúa en una catedral. Allí, un sacerdote le cuenta a K., el personaje principal, una extraña parábola que comienza así: «Había un centinela haciendo guardia ante la Ley. Un buen día llegó un hombre del campo y le rogó que le dejase entrar». En la cita se encuentran tres rasgos característicos de un camino que con-

duce a la revelación de un misterio: el objeto de conocimiento oscuro y oculto, representado aquí por la Ley; el hombre del campo que desea percibir ese sabor, «penetrarlo», y, por último, el centinela que protege su acceso. El evangelio de Marcos contiene estos mismos elementos, siendo el propio evangelio ese centinela que, por turno, bloquea el paso o deja libre el acceso al misterio del Reino, objeto de conocimiento codiciado por los discípulos, que se parecen al hombre del campo que quiere saber.

Ahora bien, la parábola de KAFKA prosigue con el rechazo del centinela a conceder al campesino el permiso para entrar, al menos en ese preciso momento. Le dice además que sólo es el primero de los centinelas. Los otros, cada vez más poderosos, vigilan ante cada sala; es difícil buscar astuta o violentamente, forzar el acceso. El hombre pasa su vida ante la puerta. En un determinado momento, percibe furtivamente el resplandor de la luz que brilla dentro de la Ley, pero no entra nunca, impedido como está por el centinela. Antes de morir, le pregunta cómo es que, si todo el mundo trata de conocer la Ley, hasta ese día nadie le haya pedido permiso para entrar. A lo que el guardián responde: «Eras tú el único que podías entrar aquí, pues esta puerta estaba destinada sólo para ti. Ya no soy necesario. Ahora me iré y la cierro». ¿Por qué este dramático final? La triste suerte del campesino descansa en una mala escucha de las primeras declaraciones del portero, que, en ese momento, dejan entrever la posibilidad de un acceso futuro. Ésta era su entrada, y no la ha aprovechado. Pero ¿qué le impedía franquear la puerta la primera vez? A esta pregunta, la parábola no ofrece ninguna respuesta. Sin embargo, se puede pensar que en ese momento el hombre no estaba en situación de conocer lo que se encontraba al otro lado. Así es también este otro misterio, el Reinado de Dios. El

---

27. *Ibid.*, 63.



evangelio muestra su acceso, pero también tiene el poder de impedirselo al que, mal dispuesto o aún no preparado, tratara de apoderarse de él.

A los de dentro (4,10-11) se les revelará el secreto. El misterio que rodea el conocimiento del Reino de Dios toca a su fin, «pues nada hay secreto que no haya de ponerse en claro» (4,22). Entonces, la luz brillará con un resplandor deslumbrante. De repente, la lámpara saldrá de debajo de la cama para ponerse en su elevado soporte. Por último, se le retirará el celemín que oculta su llama. De fuera adentro no hay más que un paso, una puerta que franquear. ¡Pero siempre está el centinela! Mirar y ver dentro. Forzar la puerta. Entrar. Ahora bien, el sembrador ha salido para sembrar. Quiere reunir a los de fuera. La puerta puede ser atravesada en las dos direcciones. Como prueba, los discípulos a quienes Jesús explica todo en privado (4,34), los de dentro, se ven interpelados un poco más adelante por Jesús como si fueran gente de fuera: «¿Aún no entendéis ni comprendéis? ¿Es que tenéis embotada vuestra mente? *Tenéis ojos y no veis; tenéis oídos y no oís*» (8,17-18).

Palabras proféticas similares ya fueron escuchadas: «Cuando quedó a solas, los que lo seguían y los Doce le preguntaron sobre las parábolas. Jesús les dijo: A vosotros se os ha comunicado el misterio del Reino de Dios, pero a los de fuera todo les resulta enigmático, de modo que *por más que miran, no ven, y, por más que oyen, no entienden; a no ser que se conviertan y Dios les perdone*» (4,10-12). En resumen, a fin de cuentas, el acceso a la revelación plena del misterio está aún cerrado. El centinela ha hecho bien su trabajo. Nadie ha entrado en él. Algunos han salido. Todos están afectados de ostracismo. El enigma permanece intacto. Al final del relato, los discípulos han dejado desier-

ta la escena. Ahora bien, contra toda esperanza, el centinela, un joven vestido con una vestidura blanca, permite a algunas mujeres penetrar en el misterio. De repente, ellas se encuentran dentro. Están en un sepulcro. Está vacío (16,1-7). El sembrador ha salido de nuevo. Ellas hacen lo mismo: «Ellas salieron huyendo del sepulcro, llenas de temor y asombro, y no dijeron nada a nadie por el miedo que tenían» (16,8). Así es como el evangelista señala el final del relato. Nadie tiene oídos para oír, ni siquiera Pedro y los discípulos.

---

## LA MUERTE DE JUAN BAUTISTA (Mc 6,17-30)

---

La hija de Herodías ejecuta una danza para Herodes. Esta Salomé, como Salomón, es muy sabia. Obedece. Conoce su poder. Por otra parte, parece *detenerse en ello más que Antipas, ese rey degradado*, corroído, que confunde erotismo y exotismo. Salomé, hija sabia, pregunta a su madre. El rey se siente generoso. Y, en el banquete, se sirve en una bandeja la cabeza de Juan. Es el aniversario del rey. ¡Que la fiesta continúe!

El relato de la muerte del Bautista sirve de preludio al del martirio de Jesús. Por otra parte, el propio Herodes creyó reconocer en Jesús a Juan *redivivus*, vuelto a la vida (6,14-16). ¡Matémoslo de nuevo! Más vale no darle una nueva oportunidad. ¡Que la fiesta continúe!

Solo en la cruz, abandonado, desnudo, Jesús espera el final. Lo ve negro (15,33-34). El misterio no se esclarece. Sin embargo, la lámpara que contiene la luz para iluminar al mundo es colgada bien alto en su soporte. De repente, un gran grito. Allí donde Juan Bautista no dijo nada, Jesús grita. No

una parábola, un grito (15,37). Es la deconstrucción suprema del lenguaje. Solamente entonces el velo se desgarrar (15,38). Y el centurión, alguien de fuera, un romano, al pie de la cruz, el centurión escuchó. Sus oídos no estaban taponados. Comprendió. Jesús era el Hijo de Dios (15,39), de ese mismo Dios cuyo Reino se esperaba.

Las mujeres en el sepulcro deben dar testimonio de que no es el fin. Ahora bien, no dicen nada y es el fin... del relato. El fin del «comienzo del Evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (1,1). O, más bien: el comienzo del fin.

Marcos cuenta la historia. El joven en el sepulcro que habla de la ausencia (16,5), el joven que escapa de las autoridades religiosas que vienen a detener a Jesús (14,51-52), es él, Marcos. Mientras que todos los discípulos han abandonado a Jesús (15,50), el joven está todavía ahí. Intentan atraparlo, pero huye. Se quedan con la sábana que le cubre; él la suelta y, desnudo, desaparece. «El soñador está solo al verse desnudo. Y en verse desnudo está solo»<sup>28</sup>. Ponemos a Marcos al desnudo, pero ya nada le vela, e incluso no se le llega a reconocer, a desfigurar. Está solo. No se le ve más que de espaldas. «Exhibición, puesta al desnudo, desvestimiento, desvelamiento, conocemos la gimnástica: es la metáfora de la verdad. También podemos decir que es la metáfora de la metáfora, la verdad de la verdad, la verdad de la metáfora. Cuando Freud trata de poner al desnudo el *Stoff* originario bajo el disfraz de la fábrica secundaria, prevé la verdad del texto. Éste será ordenado, desde su contenido originario, a su verdad desnuda, pero también a la verdad como desnudez»<sup>29</sup>. Solo

y desnudo, éste es Marcos. Sin embargo, es el que desvela una verdad secreta, el que revela un misterio. Habla de un sembrador que nos vuelve la espalda, prosiguiendo su trabajo, de una semilla echada en tierra y que da la vida; de un hombre caído en tierra que da la vida.

Marcos, mientras todavía tenía ceñida la sábana de lino, hacía soñar al hombre vestido de lino blanco que lleva una escribanía en la cintura del que habla Ezequiel (9,1-3). El Señor dice a este hombre: «Pasa por la ciudad, recorre Jerusalén y pon una señal en la frente de los hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometen en ella» (9,4). Dado que la marca estaba hecha sobre los justos, Marcos, en la línea profética, desvela lo que sigue. Retira la sábana para que se pueda ver: «Entonces verán venir al Hijo de hombre entre nubes con gran poder y gloria. Él enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (13,26-27). El reino del mal, con sus asesinos de profetas, desaparecerá. El Reino de Dios tendrá lugar, todo el lugar. Como un árbol majestuoso, reunirá a su sombra a los pájaros del cielo.

Marcos no es uno de los discípulos, pero comprende. Tiene oídos para oír. Ahí está de nuevo en el sepulcro. Todo está claro a sus ojos. Incluso ha entrevisto lo que viene. ¡Vaya!, lleva una vestidura blanca...

---

## LA HIGUERA, LOS VENDEDORES DEL TEMPLO (Mc 11,12-26)

---

El signo del higo no está fijo. Bajo sus hojas lobuladas, la higuera disimula algunos símbolos

---

28. J. DERRIDA, *La carte postale*, 444.

29. *Ibid.*, 443.

secretos. Después de todo, como dijo Platón, el oro no es más bello que la madera de la higuera (*Hippias Mayor* 291). Y los higos son deliciosos.

*Canta en el presente al higo, Simiane,  
porque sus amores están ocultos.*

*Yo canto al higo, dice ella,  
del que los bellos amores están ocultos.*

*Su floración se ha replegado.*

*Cámara cerrada donde se celebran las bodas;  
ningún perfume habla de ellas fuera.*

*Lo mismo que no hay nada de ellas que se  
evapore,*

*todo el perfume se convierte en succulencia y  
sabor.*

*Flor sin belleza; fruto de delicias;*

*fruto que no es más que su flor madura*<sup>30</sup>.

Jesús tiene hambre de estos succulentos higos. Higuera, hermana, estás seca hasta crujir. ¿Qué voy a hacer contigo? ¿Arrojarte al mar? ¿O simplemente maldecirte? Sí, te maldigo. De esta manera, jamás te convertirás en el gran árbol a cuya sombra los pájaros del cielo harán sus nidos. Tu madera muerta servirá más bien para fabricar una cruz. Así serás el más maldito de los árboles, el árbol de la muerte, plantado en el jardín de las sombras. Tú, objeto de destrucción, tienes tu lugar cerca de los sepulcros. Tú debías ser un árbol de vida cuyas flores, fijadas a la pared interna de un receptáculo piriforme, habrían dado fruto una vez fecundadas. Pero has fallado. Igual que un ancla del alma, nos queda la esperanza de que un día las cosas cambiarán... y la fe, que mueve montañas. Por no hablar del amor, la mayor de las virtudes.

---

30. A. GIDE, *Les nourritures terrestres* (París, Gallimard, 1997) 80 (trad. española: *Los alimentos terrenales* [Barcelona, Altaya, 1995]).

En los jardines del espléndido palacio de Alcino, las higueras y los demás árboles frutales dan fruto en todas las estaciones: «Allí han nacido y florecen árboles: perales y granados, manzanos de espléndidos frutos, dulces higueras y verdes olivos; de ellos no se pierde el fruto ni falta nunca en invierno ni en verano: son perennes. Siempre que sopla Céfiro, unos nacen y otros maduran. La pera envejece sobre la pera, la manzana sobre la manzana, la uva sobre la uva, y también el higo sobre el higo»<sup>31</sup>. Pero alrededor de Jerusalén no brota nada. Es el desierto. Pero no todo está perdido, pues Dios dice con motivo de la esposa infiel, que en el libro de Oseas simboliza al pueblo de Israel, que va a volverla a seducir: «Pero yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y le hablaré al corazón. Le devolveré sus viñedos, haré del valle de Acor una puerta de esperanza; y ella me responderá allí como en los días de su juventud, como el día en que salió de Egipto» (Os 2,16-17). La esperanza es como un fruto que hay que coger...

En el Templo de Jerusalén es la bolsa o la vida. Jesús eligió la vida, la vida de los otros, la vida para los otros. En cuanto a él, se le toma la suya. Maldito el que cuelga del madero (Gal 3,13). Se mata a los profetas. Ellos no se secan. Se les corta. Dan fruto. La uva, como el higo, figura entre los frutos divinos. En consecuencia, Marcos, inspirándose en antiguos textos, compara a la viña con Israel (Mc 12,1-12). Esta viña fue confiada a los viñadores. Todos los enviados de Dios que tuvieron como misión solicitar la parte de los frutos de la viña que correspondían al Señor no tuvieron buena acogida. Molidos a golpes, golpeados en la cabeza, insultados y

---

31. HOMERO, *Odisea*. Traducción de J. L. Calvo (Madrid, Cátedra, "2000) 144.

asesinados por los viñadores, ésta fue su suerte común. Y cuando le toca el turno al hijo heredero, los viñadores le cogen, lo matan y lo arrojan fuera de la viña. Entonces, Dios vendrá y hará perecer a estos viñadores infames que, por dinero, cometieron numerosos crímenes, incluso hacer perecer a su propio Hijo. Entonces, el Templo será destruido (13,1-2). Y Dios volverá a tomar posesión de su bien. Con gran resplandor, el Hijo del hombre, el heredero asesinado, aparecerá vivo y con gloria y reunirá a los suyos: «Fijaos en lo que sucede con la higuera. Cuando sus ramas se ponen tiernas y brotan las hojas, conocéis que se acerca el verano. Pues lo mismo vosotros, cuando veáis que suceden estas cosas, sabed que ya está cerca el Hijo del hombre, a las puertas» (13,28-29).

En el Templo, nada de cabrahigaduras. ¿Es un capricho de Jesús querer hacer del Templo una casa de oración para todas las naciones, un jardín lleno de exuberantes plantas que den frutos espléndidos? Nada de eso. Por la fe, todo puede brotar, todo puede transformarse, nada está fijo. Pero en el Templo no se desean cambios. Consiguientemente, a Jesús se le reserva una acogida... medio higo, medio uva. Él replica haciendo una higa a todos aquellos cuyo fruto es amargo: «Que nadie pueda comer nunca de vuestros frutos».

*La naturaleza gritó  
una estrella titila  
un árbol se dobló  
una roca se desplazó  
un volcán danzó.*

*(Un grito, Raymond QUENEAU)*

Higuera maldita, Templo maldito, tiempo maldito. No es la estación. Ya no hay estación. Ya no hay nada. Y, sin embargo, la montaña se desplaza. Y,

sin embargo, la esperanza. Y el amor, que se levanta. Y la cólera, que se va. El amor está en Betania, de donde viene Jesús. El amor irradia con rayos beta. Ni oro ni plata, sino el amor... Rayo beta. Higuera radioactiva. Zarza ardiente. Dios en el tiempo. *En el árbol Futuro construiremos nuestro nido.*

---

## LA UNCIÓN EN BETANIA (Mc 14,3-9)

---

«La Biblia es un libro que está hecho de muchos libros, y en cada uno de ellos muchas frases, y en cada una de esas frases muchas estrellas, olivos, fuentes, pequeños asnos e higueras, campos de trigo y peces, y el viento, por todas partes el viento, el malva del viento de la tarde, el rosa de la brisa matinal, el negro de las grandes tempestades. Hoy los libros son en papel. Los libros de ayer estaban en piel. La Biblia es el único libro de aire, un diluvio de tinta y viento. Un libro insensato, apartado de su sentido, tan perdido en sus páginas como el viento en los aparcamientos de los supermercados, en los cabellos de las mujeres, en los ojos de los niños. Un libro imposible de tener entre dos manos tranquilas para una lectura docta, lejana: pronto volaría, se desparramaría la arena de sus frases entre los dedos»<sup>32</sup>. Esta bella cita de BOBIN establece magníficamente el puente entre la «no sabia» lectura de la maldición de la higuera y la presente lectura de otro de los relatos bíblicos que desbordan espíritu, inspirado, inspirador. Un relato que huele a buen perfume de nardo. Un relato que no dice nada y que lo dice todo. Un simple gesto.

---

32. C. BOBIN, *Le Très-Bas* (París, Gallimard, 1992) 13 (trad. española: *El bajísimo. San Francisco de Asís* [Barcelona, Thassàlia, 1997]).

En las proximidades de la pasión, Jesús tiene una gran necesidad de apoyo moral. En Betania, en la casa de Simón el leproso, una mujer acaba de verter un perfume muy costoso sobre su cabeza (14,1-9). Causa indignación: «¿Por qué perder así este perfume tan bueno?» Reflexión de mercader... Vender el perfume y dar el dinero a los pobres. ¡Qué pretexto! El texto añade: «Y se irritaron contra ella». Y Jesús responde: «Os aseguro que en cualquier parte del mundo donde se anuncie la Buena Noticia será recordada esta mujer y lo que ha hecho». El contraste con el texto siguiente es sorprendente: Judas traiciona a Jesús por dinero vendiéndolo a los sumos sacerdotes (14,10-11).

«La mujer es humilde, está mucho más cerca de Dios que el hombre»<sup>33</sup>. Lejos de nuestros ojos, esta mujer anónima, que ungió con perfume al ungido de Dios, se une a nosotros y nos habla de la proximidad de Dios. Gracias a ella olemos el perfume que se derrama a lo largo de los cabellos de Jesús; en memoria de ella olemos el aire fresco, gustamos la felicidad. Ella ha tenido un bonito gesto: gesto de amor, gesto de vida. No hay nada mejor que hacer, ninguna otra cosa. Todo está ahí.

Lo que has hecho, querida anónima, ha marcado numerosas vidas. Lo mismo que un bálsamo, tu gesto, estoy seguro de ello, ha curado numerosas llagas. Muchos han sido ungidos por ti. Esto me da esperanza. Veo que es posible amar hasta ese extremo. Tú te has puesto ante aquel que iba a

---

33. S. KIERKEGAARD, *Ou bien... ou bien...* (París, Gallimard, 1943) 386.

comenzar su camino hacia la cruz. Sin duda, tú misma has sufrido mucho. Ahora ya no sufres. Por el camino de la humildad, de la dulzura, de la ternura, has acercado a Dios. A través del tiempo, yo te hablo, heroína sin nombre, pero no sin rostro. Antes, tu rostro estaba triste, pero, desde que entraste en la casa de Simón el leproso, tu rostro se ha vuelto radiante. En él se lee todo el amor que has dado, toda la esperanza que hay en ti. Puedes levantar la cabeza con orgullo. Lo mismo que las grandes figuras del pasado religioso de tu pueblo, has transmitido la llama a otras generaciones cuyo sello del amor y la esperanza ha marcado la vida. Y deja con sus críticas vanas y estúpidas a los que no han entendido nada, a todos esos fariseos, a todos esos filisteos que, envidiosos y celosos, te han hecho dura la vida. No merecen que tú les escuches ni que les mires, tú, la más humilde de las mujeres.

Por tanto, te envío una palabra, un mensaje, una tarjeta postal, para decirte que tus cabellos también huelen bien. Huelen a viento, huelen a fresca, huelen a vida. Siempre me acordaré de ti, la mujer del perfume...

\*

Las lecturas postestructuralistas abren el camino a los acercamientos y perspectivas feministas de la Biblia. Otras lecturas, lecturas con otras voces, en voz alta, de otros que tienen oídos para oír, serán oídas. Las que se encuentran siempre en segundo plano en la pareja hombre / mujer, a menudo situadas en el margen, oprimidas, éstas toman la palabra. Las mujeres en el sepulcro ya no tienen miedo de hablar, muy alto...

# «Entró la hija de Herodías y danzó» (Mc 6,22): lecturas feministas

---

## CÓMO LEER

---

Como indica Olivette GENEST<sup>34</sup>, el objeto de las lecturas feministas de la Biblia supone tres aspectos:

- las mujeres de la Biblia,
- lo femenino en la Biblia
- las mujeres y la condición femenina en la Biblia.

Por parte de la lectora, para que haya lectura feminista debe imprimir a su reflexión la dimensión propiamente feminista: «La exégesis feminista tiene su punto de partida en una evaluación de la situación social y eclesial concreta de las mujeres de ahora. A su luz, ella relee la Biblia aplicándole la hermenéutica de la sospecha y la crítica feminista científica (...) Lo mismo que en exégesis clásica, la diversidad de los acercamientos y de su utilización puede dar lugar a varias lecturas feministas del mismo pasaje bíblico»<sup>35</sup>.

Lo que, en Mc 16,8, no dijeron las mujeres en el sepulcro, ¿vale la pena que hoy sea escuchado? ¿Deben las mujeres seguir teniendo miedo de dar testimonio de lo que vieron, de lo que conocieron,

de lo que sufrieron? ¿Deben callarse o hacerse escuchar?

Ya se ha mencionado que Marcos es profeta y poeta. Siguiendo su ejemplo, las mujeres tomaron la palabra y, como profetisas, derribaron los viejos muros de la dominación patriarcal. Además, su poesía debe resonar, sus cantos tienen que oírse. Estas rimas femeninas se elevaron en su corazón, como lo hace la levadura en el buen pan. Es lo que considera la poetisa Ingeborg BACHMANN: «¿La poesía como el pan? Este pan debería rechinar entre los dientes y despertar el hambre antes que apaciguarlo. Y esta poesía debería tener el filo del conocimiento y la amargura de la nostalgia para poder trastornar el sueño de los hombres. Pues estamos verdaderamente dormidos, dormimos por temor a percibirnos a nosotros mismos y a nuestro mundo»<sup>36</sup>.

No todas las levaduras son buenas. Jesús lo expresó perfectamente (8,15): con su fermento, los fariseos amasaban un pan de engañifa, con gruesa corteza, pero con nada dentro; peor aún, los herodianos poseen una potente levadura que hace subir y subir el aparato hasta el punto de cubrir bajo una masa viscosa y fofa todo lo que se encuentra alrededor. Nada apetitoso...

Pero el buen pan sabe saciar a todos aquellos que lo gustan. Profetisas y poetisas tienen en común

---

34. O. GENEST, «Théories féministes dans l'interprétation de la Bible», en *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible* (Montreal-Paris, Médiaspaul, 1995) 54-56.

35. *Ibid.*, 57.

---

36. I. BACHMANN, *Leçons de Francfort. Problèmes de poésie contemporaine* (Paris, Actes Sud, 1986) 31.

esta palabra cuyo buen olor despierta el apetito. Por tanto, dispongámonos a escuchar algo más atentamente el mensaje de esperanza, liberación y curación del que son portadoras.

---

## EL DISCURSO EN PARÁBOLAS (Mc 4,1-34)

---

Jesús, subido en una barca, se dirige a la multitud en parábolas, pero particularmente explica todo a sus discípulos. Ahora bien, en el evangelio de Marcos, las mujeres no parecen foppear p'rt de este grupo privilegiado, de los que se encuentran con Jesús en la barca: no hay mujeres entre los que Jesús ha escogido para «acompañarlo y enviarlos a predicar con poder de expulsar a los demonios» (3,14-15), y, contrariamente a lo que se menciona en el tercer evangelio (Lc 8,1-3), ninguna mujer mantiene a Jesús con sus bienes.

Pero, después de todo, quizá más vale no ser contado entre el grupo de los discípulos marcianos: de escena en escena, desde el relato de la tempestad calmada, que sigue inmediatamente a las parábolas, hasta la pasión, los discípulos dan muestras de una gran incomprensión. Por tanto, una lectura feminista de las parábolas de Mc 4 supera ampliamente el marco estricto del texto. Las repercusiones del mensaje se dejan sentir hasta el final del evangelio.

En Marcos, algunas mujeres destacan entre la multitud. Pensemos en la mujer que sufre hemorragias, quien, con fe, toca el vestido de Jesús (5,24-34), en la siro-fenicia, provista también de audacia y de fe, cuya hija tiene un espíritu inmundo (7,24-30), y en esa pobre viuda que da lo que posee

como ofrenda (12,41-44). Mejor que los discípulos, estas mujeres han captado el sentido de las parábolas, y eso sin recibir las explicaciones privadas. Ellas representan, por tanto, la buena tierra en la que cae la semilla. En ellas el fruto brota.

Por ejemplo, mientras que Jesús está en oración en el huerto de Getsemaní, otros celeberrimos discípulos –Pedro, Santiago y Juan– duermen en lugar de velar con él (14,32-42). Al final del relato, todos los discípulos han abandonado a Jesús. Pedro incluso lo ha negado. Ni uno solo de los Doce se encuentra al pie de la cruz. No hay más que mujeres: María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y de José, Salomé y otras cuantas. Son ellas las verdaderas discípulas de Jesús. Desde Galilea lo siguen y le sirven (15,40-41). Y, en los últimos versículos del evangelio, las dos Marías y Salomé vuelven a escena. Van al sepulcro para embalsamar el cuerpo de Jesús con aromas que han comprado. Ante la tumba vacía se llenan de temor. No todo está claro en ellas. Pero el suelo es fértil. El grano sembrado en el corazón de los Doce no ha tenido la misma oportunidad de caer en tierra buena. Se ha encontrado entre las piedras y las zarzas. Con angustia y persecución, ellos caen; preocupados por el mundo, por la seducción de las riquezas y otras codicias, ellos se quedan sin fruto.

---

## LA MUERTE DE JUAN BAUTISTA (Mc 6,17-30)

---

Una mujer malvada que quiere la cabeza de un profeta. Una joven hija que danza y que encanta al rey. Reflejo de una mentalidad patriarcal, estas dos imágenes son peligrosas e hirientes para la mujer. En primer lugar, nada permite afirmar que la pe-

queña Salomé haya tomado la iniciativa de ejecutar una danza en el aniversario del rey. ¿Y por qué no sería el propio Herodes el que hubiera pedido (exigido) semejante regalo, para agradar a sus invitados, para divertirlos un rato? Gesto típicamente masculino, sentarse entre amigos con una jarra en la mano, y perderse en la contemplación de hermosas formas femeninas. La cosa es aún peor en la corte del rey. El rey es señor absoluto, soberano supremo. Una palabra, y la joven hija debe obedecer. Por tanto, en todo el relato es a Herodes al que hay que culpar. Ciertamente, no a Salomé. Al contrario, ella nos recuerda esa otra danza bíblica: la profetisa Miriam, hermana de Moisés y de Aarón, que, una vez atravesado el mar, toma en la mano un tamboril y, junto con todas las mujeres, danzando y tocando el tamboril, entona esta bella alabanza:

«¡Cantad al Señor,  
por la gloria de su victoria;  
caballos y jinetes  
precipitó en el mar!» (Ex 15,21).

Sin embargo, la relación textual es aún más fuerte con el libro de Ester. También a Ester, en el contexto de un banquete, y en razón de su gran belleza, un rey le ofrece todo lo que tiene, incluso la mitad de su reino (Est 5,3-7).

¿Y qué decir de Herodías? ¿Es víctima igualmente de Herodes? El personaje es complejo. Una cosa es cierta: apenas aprecia que un profeta le dicte su conducta, a ella, la soberana. En este sentido, es casi la reencarnación de Jezabel, la esposa del rey Ajab, que medita el mal contra Elías, el profeta que ha sabido denunciar su impío comportamiento (1 Re 19-21). Por otra parte, Juan es presentado en Marcos como el nuevo Elías. Los dos

profetas, en épocas diferentes, no temieron enfrentarse al soberano de turno (y a su esposa o su concubina). Herodías no es una heroína, sin duda. Junto con Herodes representa el poder establecido, ilegítimo, contra el cual se levantan los profetas o las profetisas (pensemos en Débora o incluso en Judit). Pero, una vez más, el relato de la muerte del Bautista es un relato masculino, escrito por un hombre y que no representa más que un solo punto de vista, el de otro hombre: Herodes. Una mujer, sin duda, hubiera contado la escena de modo muy diferente. Por otro lado, según Flavio Josefo, Herodías no era la mujer de Filipo, sino la esposa de un medio hermano del rey, llamado también Herodes. En cuanto a Filipo, otro medio hermano de Herodes Antipas, se casó con Salomé, la joven hija que baila.

---

## **LA HIGUERA, LOS VENDEDORES DEL TEMPLO (Mc 11,12-26)**

---

La noche de la entrada triunfal en Jerusalén, Jesús sale de la ciudad para dirigirse a Betania (v. 11). A la mañana siguiente regresa a Jerusalén. Tiene hambre (v. 12). La higuera con la que se cruza en el camino tiene muchas hojas, pero ningún higo. Es entonces cuando pronuncia sobre la higuera un severo juicio (vv. 13-14). Después, Jesús y sus discípulos llegan a Jerusalén y entran en el Templo; Jesús expulsa de allí a los vendedores y vuelca las mesas de los cambistas (vv. 15-18). La noche sobreviene; Jesús y sus discípulos salen de la ciudad (v. 19). Por la mañana, el grupo toma el mismo camino que la víspera y vuelve a ver la higuera: está seca hasta las raíces (vv. 20-21). Jesús aprovecha para extraer una lección sobre la fe y la



oración (vv. 22-25). En el Templo, la autoridad de Jesús es cuestionada por los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos (vv. 23-27). Sigue una larga serie de enfrentamientos (capítulo 12). Finalmente, Jesús abandona el Templo (13,1).

No hay mujeres en este tramo del evangelio. Se podría decir que brillan por su ausencia. Justamente, brillan. Mientras que los sumos sacerdotes, escribas y ancianos del pueblo, los fieles y dignos representantes del régimen patriarcal, hacen un pobre papel en el relato. Veámoslo más detenidamente.

Jesús desea comer higos cuando no es la estación. El evangelista lo dice explícitamente, pero su intención, ciertamente, no es dejar a Jesús en ridículo. Más bien hay que entender esta precisión temporal, así como la mención de la higuera y las hojas, como elementos que, para los lectores, apuntan a un símbolo e identifican la clave de interpretación. El Antiguo Testamento es rico en estas imágenes tomadas de la naturaleza. La higuera encuentra en ellas su lugar. Por ejemplo: «Cuando voy a recoger su cosecha, oráculo del Señor, no hay racimos en la vid, ni higos en la higuera, y la hierba está marchita. Así que los entregaré para que desaparezcan» (Jr 8,13). La mayor parte de los textos proféticos en que interviene la imagen de la higuera se dedica a condenar las anomalías en el Templo y la corrupción de su sistema sacrificial. Por el contrario, en la era escatológica que seguirá al juicio, los profetas asocian la imagen de la higuera a la paz, la prosperidad y la bendición.

En la estela del Antiguo Testamento, Marcos se apropia de la imagen de la higuera, que representa a la nación de Israel. Pero, en el relato, el árbol no da fruto, es estéril, inútil, a pesar de sus hojas, que

engañan al ojo. Según la estructura del capítulo, el conjunto apunta a las instituciones religiosas judías, sobre todo al Templo (11,15-19). Éste, a pesar de su bella apariencia –las bellas hojas de la higuera–, no da los frutos esperados. El significado profético del juicio está simbolizado por la acción violenta de Jesús, que expulsa a los vendedores y vuelca las mesas de los cambistas. Su identidad mesiánica no es reconocida por las autoridades religiosas judías que dirigen el Sanedrín y el Templo. Ellas habrían debido dar fruto en todas las estaciones, de forma que reconocieran al Mesías, pero han fallado (13,35). Por tanto, merecen el juicio, simbolizado por la higuera seca hasta las raíces (11,20). Otros pasajes del evangelio de Marcos otorgan un valor metafórico a la higuera (13,28-32) o a la viña y a los viñadores asesinos, que también representan a las autoridades judías (12,1-12).

El mar al que la montaña se arroja puede simbolizar la destrucción (cf. 5,13; 9,42). La «montaña» (11,23) quizá remita a «la montaña de la casa del Señor» (Miq 4,1), es decir, al Templo (cf. Mc 11,15-18).

A lo largo del pasaje, por tanto, los que detentan un poder deben ser considerados como si no lo tuvieran. Mientras que los que, de entrada, se sitúan fuera del sistema patriarcal, éstos gustan de la presencia de Jesús. El Templo de Jerusalén podrá ser la Casa de Dios en la era escatológica, pero, por el momento, es en Betania donde Jesús ha elegido domicilio. Su casa es la de las «pequeñas» y los «pequeños», que le acogen y que ama. Es la casa de Marta, de María y de Lázaro es también la casa de Simón el leproso, allá donde una mujer vendrá a ungir a Jesús con un perfume caro. Volvamos a este texto.

## LA UNCIÓN EN BETANIA (Mc 14,3-9)

En las proximidades de la muerte de Jesús, el gesto de la mujer con respecto a él se convierte en una especie de anticipación profética del embalsamamiento del cuerpo. En efecto, el relato forma una inclusión entre la mención del complot contra Jesús, que se trama entre los sumos sacerdotes y los escribas (14,1-2), y el episodio de la traición de Judas, el cual, justamente, anuncia a los sumos sacerdotes que les entregará a Jesús a cambio de dinero (14,10-11). Jesús no tiene mucho tiempo ante él. No le quedan más que dos comidas por tomar: la presente comida durante la cual se prepara para su muerte, y la última cena con sus discípulos. En 14,8, Jesús declara con motivo de la mujer que ha derramado sobre él el perfume: «Lo que ella podía hacer lo ha hecho: anticipadamente ha perfumado mi cuerpo para la sepultura». Las tradiciones judías de la época confiaban a las mujeres el cuidado de embalsamar el cuerpo de los difuntos. Queriendo permanecer puros, los hombres, por así decir, se lavaban las manos de esta ingrata tarea. E importaba muy poco que la impureza ocasionada por el contacto con un muerto afectara a las mujeres.

Sin embargo, en el evangelio de Marcos, el gesto de la mujer posee otro significado. En Israel, la unción tenía valor simbólico. El gesto era sinónimo de consagración real. Varios textos del Antiguo Testamento lo atestiguan claramente. Citemos, entre otros, 1 Sam 10,1: «Entonces Samuel tomó la vasija, derramó el aceite sobre la cabeza de Saúl, y lo besó diciendo: En verdad, el Señor te unge como jefe de su heredad». Un hombre de Dios, un profeta, tenía, pues, la función de ungir en lugar de Dios al rey de su pueblo. Ahora bien, en el evangelio de Marcos, esta función es cumplida por una

mujer, una desconocida, que entra en la casa donde Jesús está a la mesa y le unge con un excelente perfume como Rey del Reino de Dios. ¡Qué cambio! Por otra parte, Lucas y Juan, en sus versiones del mismo relato, cuentan que la mujer, con gran humildad, vierte el contenido del frasco, que se mezcla con sus lágrimas, sobre los pies de Jesús y que ella los enjuga con sus cabellos (Lc 7,36-50; Jn 12,1-8<sup>37</sup>). El gesto es bello y poderoso, pero ha perdido su carga subversiva. En Marcos, la mujer que unge a Jesús desempeña una función profética. En el evangelio, el servicio es sinónimo de grandeza. Esta mujer ha ejercido un servicio: ha ungido al Rey. Debe ser contada entre el número de las grandes damas.

En el relato, los hombres, al poner como pretexto que se habría podido dar a los pobres el dinero que costó el perfume, critican el gesto de la mujer. ¡Haced el bien a los pobres tanto como queráis, eso está bien –sostiene Jesús–, pero no impidáis a esta mujer cumplir con fidelidad su servicio hacia mí!

Observemos otro hecho interesante: la escena se desarrolla en la casa de un hombre impuro, Simón el leproso. Jesús, como siempre, rechaza dejarse guiar por los principios religiosos que promulgan la exclusión y el rechazo (cf. Lv 13 y 14). Para Jesús, lo que cuenta es el ser humano, sea quien sea. Éste es el principio que pone por delante. Él mismo jamás buscó preservarse puro. Las pérdidas de sangre, la lepra, la muerte, nada le impide ejercer el bien. Lo mismo que él, y en su favor, ha actuado una mujer. Recordándola, aún se cuenta lo que hizo.

---

37. En el evangelio de Lucas es una mujer pecadora la que unge con perfume los pies de Jesús; en Juan, es María, la hermana de Marta y de Lázaro. Mateo (26,6-13), por su parte, ha conservado los detalles del relato de Marcos.

# CONCLUSIÓN



La semilla está sembrada. Su sembrador es Jesús. La semilla representa su enseñanza. La imagen de un grano que se planta como metáfora de la enseñanza procede del mundo griego. Así, por ejemplo, tras una magnífica alegoría en la que Sócrates describe el alma humana bajo los rasgos de un cochero que trata de dominar a los caballos: uno es dulce y dócil, llevado hacia las virtudes; el otro es rebelde, llevado por los deseos. Platón pone en labios de Fedro alabanzas que ponderan los méritos de este bonito pasatiempo que es el de fabricar discursos y componer metáforas sobre la justicia y otras cosas bellas. A lo cual responde Sócrates: «Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las plantan, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da la felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre»<sup>38</sup>.

Si cae en tierra buena, símbolo del alma que se presta a ello, el discurso, articulado según las reglas del arte, dará fruto. Evidentemente, el arte en cuestión varía de una cultura a otra. Así, la retórica de Platón no es la de Marcos. Sin embargo, en ambos casos adopta un lenguaje persuasivo, capaz de convencer a aquellos que le escuchan de la legitimidad de una visión particular del mundo.

Las nuevas lecturas de Marcos abren perspectivas a veces sorprendentes. Ciertamente, suponen una buena parte de subjetividad. Ésa es la razón por la que suscitan tanto el entusiasmo como el escepticismo. Para terminar, nos gustaría hacer nuestras las palabras de Marie BALMARY, quien, desde hace ya algunos años, entabla un diálogo entre la Biblia y el psicoanálisis: «Que la Biblia sea el libro más comentado permite también, a mi entender, que siempre se encuentre algo nuevo: allá donde dos, tres, cien... ya han hablado para decir cosas diferentes, el espacio se abre a toda palabra que no recibe los comentarios de los antiguos como una orden para callarse, sino como una invitación para hablar a su vez»<sup>39</sup>.

El grano da fruto...

---

38. PLATÓN, «Fedro», 276e-277a, en *Diálogos* III. Traducción de E. Lledó Iñigo (Madrid, Gredos, 1986, 3ª reimp.).

---

39. M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible* (Paris, Grasset, 1986) 37.

# MÉTODOS Y ACERCAMIENTOS PARA INTERPRETAR LA BIBLIA

En 1993, la Pontificia Comisión Bíblica publicaba un importante documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ofrecemos algunos fragmentos de la primera parte, que presenta y evalúa los diversos «métodos y acercamientos para la interpretación». Ésta es su estructura.

A) El *método histórico-crítico*, «indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos» (es el que emplean mayoritariamente los autores de los *Cuadernos Bíblicos*).

B) Los *nuevos métodos de análisis literario*: análisis retórico, análisis narrativo y análisis semiótico.

C) Los *acercamientos basados en la Tradición*: acercamiento canónico, acercamiento mediante el recurso a las tradiciones judías de interpretación y acercamiento por la historia de los efectos del texto.

D) Los *acercamientos por las ciencias humanas*: acercamiento sociológico, acercamiento por la antropología cultural y acercamientos psicológicos y psicoanalíticos.

E) Los *acercamientos contextuales*: acercamiento liberacionista y acercamiento feminista.

F) La *lectura fundamentalista* es claramente criticada y rechazada.

Nos ha parecido útil reproducir aquí los fragmentos relativos –más o menos directamente– a las «nuevas lecturas» que Guy BONNEAU, en las páginas precedentes, aplica al evangelio de Marcos:

1) el análisis narrativo y el acercamiento sociológico (pp. 6-32);

2) el acercamiento psicoanalítico (pp. 33-40);

3) el acercamiento feminista (pp. 48-52).

## Análisis narrativo

La exégesis narrativa propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas, características también de la Sagrada Escritura. En efecto, el Antiguo Testamento presenta una historia de salvación cuyo eficaz relato se convierte en sustancia de la profesión de fe, de la liturgia y de la catequesis (...) Por su parte, la proclamación del kerigma cristiano comprende la secuencia narrativa de la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, acontecimientos de los cuales los evangelios nos ofrecen el relato detallado (...) A propósito del acercamiento narrativo, conviene distinguir entre método de análisis y reflexión teológica.

Actualmente se proponen numerosos *métodos de análisis*. Algunos parten del estudio de modelos narrativos antiguos; otros se apoyan sobre tal o cual «narratología» actual, que puede tener puntos comunes con la semiótica. Particularmente atento

a los elementos del texto que conciernen a la intriga, a los personajes y al punto de vista adoptado por el narrador, el análisis narrativo estudia el modo en el que se cuenta una historia para implicar al lector en el «mundo del relato» y en un sistema de valores.

Varios métodos introducen una distinción entre «autor real» y «autor implícito», «lector real» y «lector implícito». El «autor real» es la persona que ha compuesto el relato. «Autor implícito» designa la imagen de autor (con su cultura, su temperamento, sus tendencias, su fe, etc.) que el texto engendra progresivamente a lo largo de la lectura. Se llama «lector real» a toda persona que tiene acceso al texto, desde los primeros destinatarios que lo han leído o escuchado leer hasta los lectores u oyentes de hoy. Por «lector implícito» se entiende aquel que el texto presupone y produce, que es capaz de efectuar las operaciones mentales y afectivas requeridas para entrar en el mundo del relato y de responder del modo pretendido por el autor real a través del autor implícito. (...)

A este tipo de estudio, típicamente literario, se asocia la *reflexión teológica*, que considera las consecuencias que supone, para la adhesión a la fe, la naturaleza de relato –y, por tanto, de testimonio– de la Sagrada Escritura, y deduce de ahí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según unas categorías y un lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico,

a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste en la necesidad de «narrar la salvación» (aspecto «informativo» del relato) y de «narrar en vista de la salvación» (aspecto «performativo»). En efecto, el relato bíblico contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al lector.

Para la exégesis de la Biblia, el análisis narrativo presenta una utilidad evidente, porque corresponde a la naturaleza narrativa de un gran número de textos bíblicos. Puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico –tal como el método histórico-crítico procura definirlo– al alcance del texto para el lector de hoy. Como contrapartida, la distinción entre «autor real» y «autor implícito» aumenta la complejidad de los problemas de interpretación.

Cuando se aplica a los textos de la Biblia, el análisis narrativo no puede contentarse con aplicar modelos preestablecidos. Más bien, debe esforzarse por corresponder a su carácter específico. Su acercamiento sincrónico a los textos exige ser completado por estudios diacrónicos. El análisis narrativo debe cuidarse, por otra parte, de una posible tendencia a excluir toda elaboración doctrinal de los datos que contienen los relatos de la Biblia. Se encontraría en tal caso en desacuerdo con la tradición bíblica misma, que practica este tipo de elaboración, y con la tradición eclesial, que ha continuado por este camino. Conviene notar, finalmente, que no se puede considerar la eficacia existencial subjetiva de la Palabra de Dios transmitida narrativamente como un criterio suficiente de la verdad de su comprensión.

## Acercamiento sociológico

Los textos religiosos están ligados con relaciones recíprocas a las sociedades en las cuales nacen. Esta constatación vale evidentemente para los textos bíblicos. En consecuencia, el estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales las tradiciones bíblicas se han formado. Este tipo de información socio-histórica debe ser completado por una explicación sociológica correcta, que interpreta científicamente, en cada caso, el alcance de las condiciones sociales de la existencia. (...)

Son numerosas las cuestiones que se presentan en este campo a la exégesis del Antiguo Testamento. Se debe preguntar, por ejemplo, cuáles son las diversas formas de organización social y religiosa que Israel ha conocido a lo largo de su historia. (...) ¿Qué transformaciones económicas, militares y otras provocó en la estructura de la sociedad el movimiento de centralización política y religiosa que condujo a la monarquía? (...)

Para la exégesis del Nuevo Testamento, las cuestiones son evidentemente diferentes. Citemos algunas: para explicar el tipo de vida pre-pascual adoptado por Jesús y sus discípulos, ¿qué valor se puede conceder a la teoría de un movimiento de carismáticos itinerantes, que vivían sin domicilio, ni familia, ni bienes? ¿Hay una continuidad, basada en la llamada de Jesús a seguirlo, entre la actitud de desprendimiento radical, adoptada por Jesús, y la del movimiento cristiano post-pascual, en los medios más diversos del cristianismo primitivo? ¿Qué sabemos acerca de la estructura social de las comunidades paulinas, teniendo en

cuenta, en cada caso, la cultura urbana correspondiente?

En general, el acercamiento sociológico proporciona una gran apertura al trabajo exegético y comporta muchos aspectos positivos. El conocimiento de los datos sociológicos que contribuyen a hacer comprender el funcionamiento económico, cultural y religioso del mundo bíblico es indispensable para la crítica histórica. La tarea que incumbe a la exégesis de comprender bien el testimonio de la fe de la Iglesia apostólica no puede ser llevada a buen término de modo riguroso sin una investigación científica que estudie las estrechas relaciones de los textos del Nuevo Testamento con la vida social de la Iglesia primitiva. La utilización de los modelos proporcionados por la ciencia sociológica asegura a las investigaciones de los historiadores sobre las épocas bíblicas una notable capacidad de renovación, pero es necesario, naturalmente, que los modelos sean modificados en función de la realidad estudiada.

Es oportuno señalar algunos riesgos que el exégeta corre frente al acercamiento sociológico. En efecto, si el trabajo de la sociología consiste en estudiar sociedades vivientes, es necesario esperar dificultades cuando se quieren aplicar sus métodos a medios históricos que pertenecen a un lejano pasado. Los textos bíblicos y extrabíblicos no proporcionan necesariamente una documentación suficiente para dar una visión de conjunto de la sociedad de la época. Por lo demás, el método sociológico tiende a conceder a los aspectos económicos e institucionales de la existencia humana más atención que a las dimensiones personales y religiosas.

## **Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos**

La psicología y la teología nunca han dejado de estar en diálogo una con la otra. La extensión moderna de las investigaciones psicológicas para el estudio de las estructuras dinámicas del inconsciente ha suscitado nuevos intentos de interpretación de los textos antiguos y, por tanto, también de la Biblia. Se han dedicado obras enteras a la interpretación psicoanalítica de los textos bíblicos, seguidas de vivas discusiones: ¿en qué medida y en qué condiciones las investigaciones psicológicas y psicoanalíticas pueden contribuir a una comprensión más profunda de la Sagrada Escritura?

Los estudios de psicología y psicoanálisis aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, porque, gracias a ellos, los textos de la Biblia pueden ser mejor comprendidos en cuanto a experiencias de vida y reglas de comportamiento. La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el inconsciente. Ella participa, en una amplia medida, en la correcta orientación de las pulsiones humanas. Las etapas que la crítica histórica recorre metódicamente tienen necesidad de ser completadas con un estudio de los diferentes niveles de la realidad expresada en los textos. La psicología y el psicoanálisis se esfuerzan por progresar en esta dirección. Abren el camino a una comprensión pluridimensional de la Escritura y ayudan a descodificar el lenguaje humano de la revelación.

La psicología y, de otro modo, el psicoanálisis han aportado, en particular, una nueva comprensión del símbolo. El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que

tienen un valor para la cuestión de la verdad. Por eso, un estudio interdisciplinar, conducido en común por exégetas y psicólogos o psicoanalistas, presenta ventajas ciertas, fundadas objetivamente y confirmadas en la pastoral.

Se pueden citar numerosos ejemplos que muestran la necesidad de un esfuerzo común de exégetas y de psicólogos: para clarificar el sentido de los ritos del culto, de los sacrificios, de las prohibiciones, para explicar el lenguaje bíblico, rico en imágenes, el alcance metafórico de los relatos de milagros, los resortes dramáticos de las visiones y audiciones apocalípticas. No se trata simplemente de describir el lenguaje simbólico de la Biblia, sino de captar su función de revelación y de interpelación: la realidad «numinosa» de Dios entra allí en contacto con el hombre.

El diálogo entre exégesis y psicología o psicoanálisis, con vistas a una mejor comprensión de la Biblia, evidentemente debe ser crítico y respetar las fronteras de cada disciplina. En todo caso, una psicología o un psicoanálisis ateo sería incapaz de dar razón de los datos de la fe. La psicología y el psicoanálisis, aunque son útiles para precisar la extensión de la responsabilidad humana, no pueden eliminar la realidad del pecado y de la salvación. Por lo demás, se debe evitar confundir religiosidad espontánea y revelación bíblica o poner en duda el carácter histórico del mensaje de la Biblia, el cual le asegura su valor de acontecimiento único.

Notemos, además, que no se puede hablar de «exégesis psicoanalítica», como si hubiera una sola. Existe en realidad una multitud de conocimientos, que provienen de diferentes ámbitos de la psicología o de diferentes escuelas, capaces de aportar iluminaciones útiles a la interpretación humana y

teológica de la Biblia. Absolutizar tal o cual posición de una de las escuelas no favorece la fecundidad del esfuerzo común, sino que le es más bien dañoso.

## Acercamiento feminista

La hermenéutica bíblica feminista nació hacia finales del siglo XIX en los Estados Unidos, en el contexto socio-cultural de lucha por los derechos de la mujer, con el comité de revisión de la Biblia. Éste produjo *The Woman's Bible* en dos volúmenes (Nueva York, 1885, 1898). Esta corriente se ha manifestado con nuevo vigor y ha tenido un enorme desarrollo a partir de los años setenta, en unión con el movimiento de liberación de la mujer, sobre todo en América del Norte. Para hablar con precisión, se deben distinguir varias hermenéuticas bíblicas feministas, porque los acercamientos utilizados son muy diversos. Su unidad proviene de su tema común, la mujer, y de la finalidad perseguida: la liberación de la mujer y la conquista de derechos iguales a los del varón.

Es oportuno mencionar aquí las tres formas principales de la hermenéutica bíblica feminista: la forma radical, la forma neo-ortodoxa y la forma crítica.

La forma *radical* rechaza completamente la autoridad de la Biblia, diciendo que ha sido producida por varones para asegurarse la dominación del varón sobre la mujer (androcentrismo).

La forma *neo-ortodoxa* acepta la Biblia como profética y capaz de servir en la medida en que toma partido por los débiles, y, por tanto, también por la mujer. Esta orientación es adoptada como «canon dentro del canon», para poner en claro todo lo que hay en la Biblia a favor de la liberación de la mujer y de sus derechos.

La forma *crítica* utiliza una metodología sutil y procura redescubrir la posición y el papel de la mujer cristiana en el movimiento de Jesús y en las iglesias paulinas. En esta época se habría adoptado el igualitarismo. Pero esta situación habría sido disimulada en su mayor parte en los escritos del Nuevo Testamento y más aún después, porque el patriarcalismo y el androcentrismo han prevalecido progresivamente en la Iglesia.

La hermenéutica feminista no ha elaborado un método nuevo. Se sirve de los métodos corrientes en exégesis, especialmente del método histórico-crítico, pero agrega dos criterios de investigación.

El primero es el criterio *feminista*, tomado del movimiento de liberación de la mujer, en la línea del movimiento más general de la teología de la liberación. Utiliza una hermenéutica de la sospecha: la historia ha sido escrita regularmente por los vencedores. Para llegar a la verdad, es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra cosa distinta.

El segundo criterio es *sociológico*: se apoya en el estudio de las sociedades de los tiempos bíblicos, de su estratificación social y de la posición que ocupaba en ellas la mujer.

En lo que concierne a los escritos neotestamentarios, el objeto de estudio, en definitiva, no es la concepción de la mujer expresada en el Nuevo Testamento, sino la reconstrucción histórica de dos situaciones diferentes de la mujer en el siglo I: la que era habitual en la sociedad judía y greco-latina, y la otra, innovadora, instituida en el movimiento de Jesús y de las iglesias paulinas, en las cuales se habría formado «una comunidad de discípulos de Jesús, todos iguales». Uno de los apoyos invocados para fundamentar esta visión de las cosas es



el texto de Gal 3,28. El objetivo es redescubrir para el presente la historia olvidada del papel de la mujer en la Iglesia de los orígenes.

Numerosas aportaciones positivas provienen de la exégesis feminista. Las mujeres han tomado así una parte más activa en la investigación exegética. Han logrado, con frecuencia mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación y el papel de la mujer en la Biblia, en la historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia. El horizonte cultural moderno, gracias a su mayor atención a la dignidad de la mujer y su papel en la sociedad y en la Iglesia, hace que se dirijan al texto bíblico preguntas nuevas, ocasiones de nuevos descubrimientos. La sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir ciertas interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer.

En lo que concierne al Antiguo Testamento, muchos estudios se han esforzado por llegar a una mejor comprensión de la imagen de Dios. El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal. Él es Padre, pero es también el Dios de la ternura y del amor maternal.

En la medida en que la exégesis feminista se apoya en una posición tomada, se expone a inter-

pretar los textos bíblicos de modo tendencioso y, por tanto, discutible. Para probar sus tesis frecuentemente debe recurrir, a falta de otros mejores, al argumento *ex silentio*. Tal argumento, como se sabe, debe ser manejado con cautela. Jamás basta para establecer sólidamente una conclusión. Por otra parte, el intento de reconstruir, gracias a indicios fugitivos encontrados en los textos, una situación histórica que estos mismos textos, se supone, querían ocultar, no corresponde ya a un trabajo de exégesis propiamente dicho, porque conduce a rechazar el contenido de los textos inspirados para anteponerles una construcción hipotética diferente.

La exégesis feminista suscita frecuentemente cuestiones de poder en la Iglesia, que, como se sabe, son objeto de discusión e incluso de confrontación. En este terreno, la exégesis feminista no podrá ser útil a la Iglesia sino en la medida en que no caiga en las trampas que denuncia y no pierda de vista la enseñanza evangélica sobre el poder como servicio, enseñanza dirigida por Jesús a todos sus discípulos, hombres y mujeres.\*

– *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid, PPC, 72001).

## Declaración judía sobre los cristianos y el cristianismo

*Esta declaración, que lleva por título una cita de Zacarías 8,16 (Dabru emet: «Hablad verdad»), fue redactada por una treintena de investigadores judíos en septiembre de 2000; después fue firmada por cerca de doscientos responsables judíos (la mayoría americanos) pertenecientes casi todos a las corrientes no ortodoxas del judaísmo. Aunque este documento haya sido objeto de cierto número de críticas en ambientes judíos, tiene el mérito de existir y de alimentar una reflexión posterior.*

\*

A lo largo de estos últimos años se ha producido un cambio espectacular y sin precedentes en las relaciones entre judíos y cristianos. A lo largo de los casi dos mil años del exilio judío, los cristianos han sido propensos a caracterizar al judaísmo como una religión que no tenía razón de ser o, en el mejor de los casos, una religión que preparaba el camino al cristianismo y que se cumplía en él. Sin embargo, en los decenios que siguieron a la Shoah, el cristianismo ha cambiado de forma espectacular. Un creciente número de organismos eclesiales oficiales, tanto católico-romanos como protestantes, han hecho declaraciones públicas en las que expresaban sus remordimientos por las persecuciones cristianas contra los judíos y el judaísmo. Por otra parte, en estas declaraciones han afirmado que la enseñanza y la predicación cristianas podían y debían ser reformadas a fin de reco-

nocer la continuidad de la alianza de Dios con el pueblo judío y celebrar la contribución del judaísmo a la civilización mundial y a la propia fe cristiana.

Consideramos que estos cambios merecen una respuesta reflexionada por parte de los judíos. Hablando únicamente en nuestro nombre —un grupo de teólogos judíos pertenecientes a diferentes corrientes del judaísmo—, creemos que es momento de que los judíos estén informados de los esfuerzos que hacen los cristianos para honrar al judaísmo. Creemos que es momento de que los judíos reflexionen sobre lo que el judaísmo puede decir ahora al cristianismo. Para empezar, proponemos ocho breves declaraciones sobre el modo en el que puede articularse la relación entre judíos y cristianos.

### **1. Judíos y cristianos adoran al mismo Dios**

Antes del nacimiento del cristianismo, los judíos eran los únicos adoradores del Dios de Israel. Pero los cristianos también adoran al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, creador del cielo y de la tierra. Aunque el culto cristiano no sea una opción religiosa viable para los judíos, en cuanto teólogos judíos nos alegramos de que, a través del cristianismo, centenares de millones de personas hayan entrado en relación con el Dios de Israel.

## **2. Judíos y cristianos apelan a la autoridad del mismo libro, la Biblia**

(Que los judíos llaman *Tanak* [= la Ley, los Profetas y los Escritos] y los cristianos *Antiguo Testamento*). Refiriéndonos a él para la orientación religiosa, el enriquecimiento espiritual y la enseñanza comunitaria, cada uno sacamos de él lecciones similares: Dios ha creado y mantiene el universo, Dios concluyó una alianza con el pueblo de Israel, la palabra revelada de Dios muestra a Israel el camino de una vida recta y Dios rescatará finalmente a Israel y al mundo entero. Sin embargo, judíos y cristianos tienen en muchos puntos una interpretación diferente de la Biblia. Esas diferencias de interpretación deben ser siempre respetadas.

## **3. Los cristianos pueden respetar el derecho de los judíos a la tierra de Israel**

El acontecimiento más importante para los judíos desde la Shoah es el restablecimiento de un Estado judío en la Tierra prometida. En cuanto miembros de una religión que tiene su fundamento en la Biblia, los cristianos saben bien que la tierra de Israel fue prometida y dada a los judíos como el centro concreto de la alianza entre ellos y Dios. Numerosos cristianos sostienen el Estado de Israel por razones mucho más profundas que las puramente políticas. En cuanto judíos, saludamos con alegría este apoyo. Reconocemos también que la tradición judía obliga a tratar con justicia a todos los no judíos que residen en un Estado judío.

## **4. Judíos y cristianos aceptan los principios morales de la Torá**

En el centro de los principios morales de la Torá están la santidad y la dignidad inalienables de

todos los seres humanos. Todos hemos sido creados a imagen de Dios. Esta insistencia ética, que nos es común, debe estar en la base de un mejoramiento de las relaciones entre nuestras dos comunidades. También debe estar en la base de un testimonio convincente dirigido a toda la humanidad para mejorar la vida de nuestros hermanos los seres humanos y para que sean combatidas las inmoralidades y las idolatrías que nos hieren y nos envilecen. Semejante testimonio es particularmente necesario tras los horrores sin precedentes del siglo xx.

## **5. El nazismo no fue un fenómeno cristiano**

Sin la larga historia del antijudaísmo cristiano y de la violencia cristiana contra los judíos, la ideología nazi no habría tenido lugar y no habría podido ser puesta en práctica. Demasiados cristianos tomaron parte o fueron favorables a las atrocidades nazis perpetradas contra los judíos. Otros cristianos no se levantaron suficientemente contra estos horrores. Pero el nazismo en sí mismo no fue una consecuencia ineluctable del cristianismo. Si el exterminio de los judíos por los nazis hubiera triunfado completamente, habría dirigido su rabia asesina más directamente contra los cristianos. Saludamos con gratitud a los cristianos que arriesgaron o sacrificaron su vida por salvar judíos bajo el régimen nazi. Conservando esto en la memoria, alentamos la prosecución de los recientes esfuerzos de la teología cristiana por rechazar sin equívocos el desprecio del judaísmo y del pueblo judío. Felicitamos a los cristianos que rechazan esta enseñanza del desprecio y no les reprochamos las faltas de sus antepasados.

**6. La discrepancia humanamente irreconciliable entre judíos y cristianos no se zanjará en tanto Dios no haya rescatado al mundo entero según la promesa de las Escrituras**

Los cristianos conocen y sirven a Dios por mediación de Jesucristo y de la tradición cristiana. Los judíos conocen y sirven a Dios por mediación de la Torá y de la tradición judía. Ninguna de las dos comunidades puede zanjarse esta discrepancia afirmando haber interpretado la Escritura más fielmente que la otra o ejerciendo sobre la otra un poder político. A los judíos les es posible respetar la fidelidad de los cristianos a su revelación, igual que nosotros esperamos de los cristianos que respeten nuestra fidelidad a nuestra revelación. Ni los judíos ni los cristianos deben ser empujados a confirmar la enseñanza de la otra comunidad.

**7. Una nueva relación entre judíos y cristianos no debilitará la práctica judía**

Un mejoramiento de nuestras relaciones no acelerará la asimilación cultural y religiosa que los judíos temen con razón. No cambiará las formas judías tradicionales del culto; no aumentará el número de matrimonios mixtos entre judíos y no judíos; no persuadirá a más judíos a convertirse al cristianismo y no creará un pernicioso sincretismo religioso entre el judaísmo y el cristianismo. Respetamos al cristianismo en cuanto religión que nació en el

judaísmo y que todavía mantiene con él contactos importantes. No lo consideramos como una extensión del judaísmo. Solamente amando nuestras propias tradiciones podremos proseguir esta relación con total lealtad.

**8. Judíos y cristianos deben trabajar juntos por la justicia y la paz**

Judíos y cristianos, cada uno a su manera, reconocen el estado de no redención del mundo, tal como aparece en la persistencia de las persecuciones, la pobreza, la decadencia y la miseria humanas. Aunque la justicia y la paz proceden en definitiva de Dios, nuestros esfuerzos conjuntos, unidos a los de otras comunidades religiosas, ayudarán a la instauración del Reino de Dios, que esperamos y aguardamos con impaciencia. Por separado y en conjunto, debemos trabajar para aportar a nuestro mundo la justicia y la paz. En esta empresa somos guiados por la visión de los profetas de Israel:

*«Al final de los tiempos  
estará firme el monte  
del templo del Señor;  
sobresaldrá sobre los montes,  
dominará sobre las colinas.  
Hacia él afluirán todas las naciones,  
vendrán pueblos numerosos. Dirán:*

*“Venid, subamos al monte del Señor,  
al templo del Dios de Jacob.  
Él nos enseñará sus caminos  
y marcharemos por sus sendas”» (Is 2,2-3).*

# PAUL BEAUCHAMP. *In memoriam*

El P. Paul Beauchamp, jesuita, murió el 23 de abril de 2001 a la edad de 77 años. Muchos de nuestros lectores ciertamente han apreciado la riqueza y la novedad de sus enseñanzas y de sus libros, tan exigentes como enjundiosos: *Ley, profetas, sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento* (1977), *Los salmos, noche y día* (1980), *Cumplir las Escrituras* (1990), *La Ley de Dios: de una montaña a otra* (1999) y el reciente *Cincuenta retratos bíblicos* (2000). Como homenaje a este maestro y amigo, presentamos algunos fragmentos de la homilía del P. Michel FARIN durante el funeral, tras la lectura del texto de los discípulos de Emaús.

\*

*¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria? Y empezando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que decían de él las Escrituras. Aún escuchó a Paul decirnos un día: «Me gustaría saber qué les dijo a lo largo de ese camino en dirección a Emaús», y sonriendo añadía: «¡Pero si ya lo sabemos!».* Lo sabemos: son los evangelios; los que escucharon nos los han transmitido; es el Nuevo Testamento, que interpreta lo que concierne a Cristo y lo que nos concierne a nosotros, a través de todo el Antiguo Testamento. *¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?* Éste es el secreto de ambos Testamentos. Conduciéndonos a la vez, desde hace más de treinta años

—puesto que hace treinta años que comenzamos con Paul los estudios bíblicos—, conduciéndonos a su vez por el camino de Emaús, el de la tradición bíblica, Paul nos ha mantenido sin cesar en una lectura que no se encerraba nunca en ninguna comprensión, pues desborda toda comprensión: Cristo que sufre para entrar en su gloria. Y entonces, en esta lectura mantenida abierta sin cesar, a veces incluso violentamente, nuestros corazones ardían.

Recuerdo perfectamente la primera vez que leí un texto de Paul; fue en 1966: yo era estudiante de teología en Fourvière y nos había dado un curso sobre el Segundo Isaías. Como yo no sabía hebreo, no había entendido mucho al entrar en esta lectura, pero me acuerdo muy bien de que estaba trastornado. Sin saber cómo, entré en la lectura de Isaías. Un día, en Jerusalén, durante un viaje, justamente buscando este camino de Emaús, pregunté a Paul. Me respondió con vigor una frase que he conservado después en uno de nuestros *filmes*: «Como ya te dije, yo no comprendo nada; yo leo». Y si Paul contribuyó tanto a que nuestros corazones se abrieran a esta misteriosa inteligencia de las Escrituras es porque él mismo no dejaba de leerlas aceptando volver sin cesar sobre este camino de la prueba donde el Desconocido nos sale al encuentro y nos hace pasar de la desesperación a la alegría.

Sí, Paul conocía esa desesperación de la mañana de Pascua, ese sentimiento de abandono en

el que el corazón puede cerrarse, incluso bajo la mayor de las inteligencias. Pero jamás dudó en volver a tomar el camino con los desconocidos que le fueron dados, esos desconocidos que éramos nosotros, que venían a él, que a menudo le daban miedo y a quienes, sin embargo, jamás negó la alegría de leer juntos, alegría que encontraba él mismo dándonosla. En este acto de lectura que compartió con nosotros hasta el límite de sus fuerzas, nos encontramos juntos, en este camino, en presencia del Desconocido, que le consolaba al mismo tiempo que a nosotros. En el fondo, Paul jamás guardó para sí ningún conocimiento de la Biblia; iba a decir: a pesar de su inmensa cultura, siempre compartió con nosotros una lectura siempre nueva.

En una de nuestras últimas conversaciones hablamos de Jesús; me decía: «Cuando un pensamiento como éste me venía, antes lo escribía; ahora ya no puedo». Entonces le dije: «Puedes confiarlo a Dios», y me respondió: «Sí, pero era para comunicarlo». Entonces yo le dije: «Pensabas en nosotros». Y a esto él me contestó: «No puedes decirme nada mejor». Escribiéndolo pensaba en nosotros. Y este misterioso encuentro en el camino al que nos ha conducido, como él tan bien dijo, este encuentro pone en juego «el relato, la letra y el cuerpo». No

puede detenerse en el relato y en la letra: debe llegar al cuerpo; si no, como hemos escuchado, el Desconocido aún no es reconocido. *Al llegar a la aldea adonde iban, Jesús hizo además de seguir adelante. Pero ellos le insistieron diciendo: «Quédate con nosotros, porque es tarde y está anocheciendo».* Quédate con nosotros, pues está anocheciendo..., esto también lo hemos compartido con Paul, como un triunfal milagro sobre nuestros miedos, nuestras reservas, nuestras cerrazones. Esta apertura del corazón trae, al que corre el riesgo de quedarse solo en el camino, la noche y se convier-te entonces en un hermano a la misma mesa. (...)

Al final de esta lectura hasta la que Paul nos ha conducido, nos ha acompañado, ahora que él se ha encontrado con Aquel que había desaparecido de su vista, podemos reconocer el secreto de su vida. Durante toda su vida, y a la que llegue, Paul fue un compañero de Jesús, un hijo de la Iglesia. Y antes de ser para nosotros un maestro, fue y sigue siendo un hermano, nuestro hermano. Y en este momento, nuestro reconocimiento se hace infinito, pues se dirige al Padre. «Padre nuestro, Padre nuestro»: son las últimas palabras que pronunciamos juntos durante una de sus últimas comuniones. *Padre nuestro, santificado sea tu nombre.*

# PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

---

– J. F. ALANÍS JIMÉNEZ, *Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo? Análisis del evangelio de Marcos como proceso de comunicación* (México, Taller Abierto, 2000).

– J. C. ANDERSON / S. D. MOORE (eds.), *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies* (Minneapolis, Fortress Press, 1992).

– V. BALAGUER PAMPLONA, *Testimonio y tradición en san Marcos. Narratología del segundo evangelio* (Pamplona, EUNSA, 1990).

– J. J. BARTOLOMÉ, *Marcos. Un manual de formación para el seguimiento de Jesús* (Madrid, CCS, 1993).

– G. BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif* (Montreal-París, Médiaspaul, 1998).

– G. BONNEAU, *Le récit de Marc. Commencement de l'Évangile de Jésus* (Bruselas, Lumen Vitae, 2000).

– E. DREWERMANN, *L'Évangile de Marc. Images de rédemption* (París, Cerf, 1993).

– E. DREWERMANN, *La parole et l'angoisse. Commentaire de l'Évangile de Marc* (París, Desclée de Brouwer, 1995).

– J. DUHAIME / O. MAINVILLE (eds.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques*

*actuelles de la Bible* (Montreal-París, Médiaspaul, 1994).

– *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*. Actes du 51e Congrès de l'Association Catholique des Études Bibliques au Canada (ACEBAC) (Montreal-París, Médiaspaul, 1995).

– J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos* (Salamanca, Sígueme, 31996).

– J. D. KINGSBURY, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos* (Córdoba, El Almendro, 1991).

– F. LENTZEN-DEIS, *Comentario al evangelio de Marcos. Modelo de nueva evangelización* (Estella, Verbo Divino, 1998).

– J. MATEOS, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos* (Madrid, Cristianidad, 1982).

– J. MATEOS / F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Córdoba, El Almendro, 1993).

– M. NAVARRO PUERTO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8* (Estella, Verbo Divino, 1999).

– T. SUAU, *Mujeres en el evangelio de Marcos. De la servidumbre a la fe* (Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1996).

## ***TABLA DE TEXTOS ESTUDIADOS***

---

El discurso en parábolas (Mc 4,1-34)	35, 42, 49
La muerte de Juan Bautista (Mc 6,17-29)	37, 43, 49
La higuera; los vendedores del Templo (Mc 11,12-26)	35, 44, 50
La unción en Betania (Mc 14,3-9)	40, 46, 52

## ***LISTA DE RECUADROS***

---

Los mil y un lectores del evangelio	8
El desarrollo de los movimientos religiosos	13
Jesús, el impuro	21
Estructura de la «Regla de vida de la comunidad»	24
Las dos etapas del evangelio de Marcos	31



# Contenido

---

El evangelio según san Marcos se presta perfectamente a nuevas lecturas. En la primera parte, los acercamientos narrativo y sociológico permiten conocer mejor la comunidad para la que Marcos escribió y encontrar la intriga central de su relato. En la segunda parte, cuatro textos de Marcos son leídos sucesivamente según tres acercamientos diferentes: el psicoanálisis, el postestructuralismo y el feminismo.

El autor, Guy BONNEAU, enseña Exégesis del Nuevo Testamento en Sudbury (Ontario), Canadá.

Introducción .....	5	Lecturas postestructuralistas .....	41
		Lecturas feministas .....	48
<b>1. Una lectura socio-literaria del relato de Marcos .....</b>	<b>6</b>	<b>Conclusión .....</b>	<b>53</b>
La construcción narrativa del evangelio .....	6	<b>Métodos y acercamientos para la interpretación de la Biblia (fragmentos del documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993) ..</b>	<b>54</b>
El lector de Marcos y su comunidad .....	7	<b><i>Dabru emet</i>. Declaración judía sobre los cristianos y el cristianismo .....</b>	<b>60</b>
La intriga del relato de Marcos ....	17	<b>Paul Beauchamp. <i>In memoriam</i> .....</b>	<b>63</b>
La primera mitad: Mc 1,1-8,21 ....	17	Para continuar el estudio .....	65
La segunda mitad: Mc 8,22-16,8	23	Textos estudiados. Lista de recuadros .....	66
El evangelio: un manual para la comunidad .....	29		
<b>2. Otras lecturas del evangelio ....</b>	<b>33</b>		
Lecturas psicoanalíticas .....	33		